Irénikon

TOME LV

1982

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

Imprimatur

F. Toussaint, *vic. gen.*

Namurci, 15ª martii 1982

Cum permissu superiorum

IRÉNIKON

Tome LV — 1er trimestre 1982

Éditorial

Alors que nous mettons ce fascicule sous presse, le Rapport final de l'ARCIC — la Commission internationale anglicane - catholique romaine - vient d'être rendu public (Anglican - Roman Catholic International Commission, The Final Report, Windsor, September 1981, *CTS/SPCK, London 1982*). *Pour notre chronique (pp. 63 ss.) nous n'avions pu que nous référer à ce que la presse en avait déjà fait connaître. Selon certains informateurs, la parution, prévue officiellement pour janvier 1982* (The Final Report, p. 105), *a été retardée par les difficultés sérieuses que soulevait la Congrégation romaine pour la Doctrine de la Foi. L'examen de ce Rapport lui avait été confié par Jean Paul II après que la Commission l'eût remis aux autorités qui l'avaient mandatée, le pape et l'archevêque de Cantorbéry. Après ces incertitudes le texte du Rapport final a été présenté à la presse londonienne le lundi 29 mars (pour être rendu public le 31) par les deux co-présidents de l'ARCIC. En même temps que le rapport devenait accessible à tous, « L'Osservatore Romano » publiait une lettre que le cardinal Ratzinger, nouveau préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, adressait à Mgr Alan Clark, évêque catholique de East Anglia et co-président de l'ARCIC. En voici la traduction:*

Monseigneur l'évêque,

Après douze années de travail en commun, la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC), composée d'évêques et de théologiens nommés par les deux Communions, a envoyé à ses autorités respectives un Rapport final qui présente les résultats obtenus, à travers sa recherche théologique et sa prière assidue, sur les questions importantes concernant la doctrine eucharistique, le ministère et l'ordination, et l'autorité dans l'Église.

À la demande du Saint-Père, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a étudié le Rapport final de l'ARCIC et elle croit que c'est un événement œcuménique important qui constitue un pas en avant significatif vers la réconciliation entre la Communion anglicane et l'Église catholique.

Dans le même esprit de sincérité que celui qui caractérise le travail de l'ARCIC et avec le désir de contribuer à la clarté qui est tellement indispensable pour un authentique dialogue, la Congrégation doit aussi exprimer son avis selon lequel il n'est pas encore possible de dire qu'un accord qui soit vraiment «substantiel» a été atteint sur la totalité des questions étudiées par la Commission.

En effet, ainsi que l'indique le Rapport lui-même, il y a plusieurs points, tenus comme des dogmes par l'Église catholique, qui par nos frères anglicans ne peuvent pas être acceptés comme tels ou ne peuvent être acceptés qu'en partie. De plus, quelques formulations dans le Rapport de l'ARCIC peuvent encore donner lieu à des interprétations divergentes, alors que d'autres ne semblent pas pouvoir être conciliées aisément avec la doctrine catholique. Enfin, tout en reconnaissant que la Commission mixte s'est limitée légitimement à des questions essentielles qui ont été dans le passé le foyer de différences sérieuses entre nos deux Communions, on doit noter que d'autres questions devraient aussi être examinées, ensemble et avec le même esprit, pour arriver à un accord définitif capable de garantir une réconciliation véritable.

C'est pourquoi, au jugement de notre Congrégation, on devrait tout faire pour assurer que se poursuive le dialogue si

heureusement entrepris, qu'il y ait une étude ultérieure, spécialement sur les points où le requièrent les résultats obtenus jusqu'ici, et que cette étude soit étendue aux autres questions indispensables pour la restauration de l'unité ecclésiale voulue par notre Seigneur.

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi enverra donc des observations détaillées sur le Rapport final de l'ARCIC à toutes les Conférences épiscopales, pour contribuer elle-même à la poursuite de ce dialogue.

Uni avec vous dans la prière pour que le Saint-Esprit puisse inspirer et guider nos efforts communs afin que «tous puissent être partfaitement un» (Jn 17, 21 et 23), je suis

Sincèrement vôtre en Christ,

27 mars 1982,

Joseph cardinal Ratzinger.

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi considère donc le Rapport final comme «un pas en avant significatif vers la réconciliation entre la Communion anglicane et l'Église catholique». Elle estime pourtant qu'«il n'est pas encore possible de dire qu'un accord vraiment 'substantiel' ait été atteint sur la totalité *des questions étudiées». Mais elle n'exclut pas qu'un tel accord ait été obtenu sur plusieurs points, éventuellement même très nombreux. De son côté aussi le Rapport final reconnaît ses limites. Il le fait clairement au n. 30 de la seconde déclaration sur l'autorité dans l'Église* (The Final Report, *pp. 95 s.). L'important reste qu'un accord substantiel ait été obtenu sur des questions fondamentales qui ont divisé Anglicans et Catholiques pendant plus de quatre siècles. Si le Saint-Siège avait su que l'Église d'Angleterre tenait sur l'Eucharistie, le minitère et l'autorité dans l'Église les positions que formule le Rapport, aurait-il déclaré «nulles» les ordinations anglicanes* (Apostolicae Curae, *1896*)?

Aussi convient-il d'attirer l'attention sur deux alinéas de la lettre du cardinal. L'un affirme que selon le jugement de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi il faut absolument que «se poursuive le dialogue si heureusement entrepris». C'est là une première réponse à ceux qui auraient pu douter que l'ARCIC ait une suite. Si nous interprétons bien cet alinéa, il entend dire: le

dialogue a jusqu'ici été très valable, mais il reste des points à éclaircir qui sont «indispensables pour la restauration de l'unité ecclésiale voulue par notre Seigneur». Cela n'exclut point, – bien au contraire, nous semble-t-il, – que les résultats déjà acquis par l'ARCIC ne puissent et ne doivent se traduire concrètement par le renforcement des relations de communion visible en voie de restauration complète entre Anglicans et Catholiques.

*Le second alinéa formule la contribution que la Congrégation romaine entend apporter au dialogue. À cette fin elle enverra des observations détaillées sur le Rapport final à toutes les Conférences épiscopales. Démarche tout à fait remarquable. Elle met en pratique une forme de collégialité susceptible de convaincre nos partenaires anglicans que notre agir ecclésial revêt désormais des formes plus proches de celles qui leur sont familières. En envoyant ses observations aux Conférences épiscopales la Congrégation pour la Doctrine de la Foi s'engage dans la direction la plus convaincante. C'est, ensuite, en se fondant sur les réactions que lui adresseront les Conférences épiscopales que le Saint-Siège pourra se prononcer. Entretemps, selon les indications mêmes du cardinal Ratzinger le dialogue sera poursuivi. La visite de Jean-Paul II à Cantorbéry, dans quelques semaines, devrait le relancer et permettre un pas concret. La réouverture du dossier d'*Apostolicae Curae, *proposée par la Rapport final (pp. 44 s) devrait être possible puisque nous savons désormais que nous tenons substantiellement la même doctrine sur l'eucharistie et sur le ministère.*

Le «lieu de la limpidité»

À propos d'un apophtegme énigmatique: Budge II, 494

Parmi les apophtegmes qui ne semblent conservés que dans la tradition syriaque il y en a un, très court, qui frappe à première lecture par son caractère énigmatique. Les traducteurs le rendent de la façon suivante:

«A brother asked an old man, saying: If I am in a clean place, and the time of service hath arrived am I to return?» The old man said unto him: Who, when he remembereth riches, will return to poverty?»[1]

«Un frère interrogea un ancien: Si je suis dans un lieu convenable et que le temps de l'office est venu, dois-je retourner? L'ancien lui répondit: Qui retournera à la pauvreté lorsqu'il se souvient de la richesse?»[2]

Traduit ainsi, le texte étonne par la réponse assez mystérieuse de l'ancien face à une question d'apparence plutôt banale. Il semble donc que l'énigme réside précisément dans cette question à première vue anodine. Quel peut bien être ce «lieu convenable»?

*
* *

Si l'on se rapporte au texte syriaque on lit ici *b'athra šapya*[3]. En effet, le mot *šapya*, de la racine *špa*, signifie «plan, plat, pur, limpide, sincère, en accord»[4]. L'idée exprimée est celle de la

1. E.A. WALLIS BUDGE, *The Paradise of the Holy Fathers*, London 1907, vol. II, p. 252 (= Budge II, 494).

2. L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du Désert*, Nouveau Recueil, Solesmes 1970, p. 249.

3. P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, Paris-Leipzig 1897, vol. VII, p. 875.

4. L. COSTAZ, *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beyrouth 1963, s.v.

propreté, de la netteté dans le sens concret ou figuratif. Serait à retenir ici plutôt le sens de «limpide», l'idée de pureté étant habituellement rendue par la racine synonyme *dka*. Mais qu'est-ce qu'un «lieu limpide» dans ce contexte?

Cette expression à première vue assez insolite, devant laquelle les traducteurs ont visiblement reculé, nous renvoie aux milieux mystiques nestoriens des VIIe-VIIIe siècles et tout d'abord à S. Isaac de Ninive, le grand mystique du VIIe siècle[5]. Parmi d'autres textes nous lisons en effet ceci dans son «Livre de la grâce», tel que la tradition manuscrite syriaque l'a conservé, en un recueil de sept *memre* sous forme de centuries[6].

«Comme les passions n'osent pas, lorsque nous nous trouvons dans le lieu limpide (*b'athra šapya*), nous attaquer avec violence, même si elles mettent en branle leurs ruses, à moins que nous n'y consentions volontairement, de même ne convient-il pas que nous insistions, lorsque nous nous trouvons dans le lieu des passions (*b'athra de ḥaše*), pour entrer avec violence au lieu de la limpidité (*l'athra de šapyutha*), à moins que nous ayons rejeté de nous leur suavité (celle des passions) et que nous nous soyons attaché à la prière des larmes»[7].

Comme d'autres exemples le prouvent, les deux expressions, adjectivale et substantivale, sont équivalentes; les constructions avec *'athra* sont d'ailleurs fréquentes chez Isaac aussi bien que chez ses successeurs[8]. Quant au lieu de la limpidité, S. Isaac le définit ainsi:

«La limpidité (*šapyutha*) n'est pas appelée une vertu, car elle

5. Cf. l'article de E. KHALIFÉ-HACHEM, dans *Dictionnaire de Spiritualité* VII, col. 2041 sq.

6. Cf. KHALIFÉ-HACHEM, l.c. 2042. Nous avons utilisé le MS Vaticanus Syr 562, dont nous indiquerons les folios.

7. *Livre de la grâce* VII, 67 (fol 206 v 2e col.; 207 r 1e col.).

8. Par contre nous n'avons pas pu retrouver l'expression «*lieu* de la limpidité» chez Jean le Solitaire, à qui remonte pourtant l'utilisation du mot «limpidité» dans un sens spirituel et technique, voir la suite. C'est du moins ce que l'on peut déduire de l'index syriaque fort utile de l'édition de W STROTHMANN, *Johannes von Apameia*, Berlin 1972. Dans ces textes, Jean le Solitaire ne parle que deux fois du «lieu de la paix». La notion de différents «lieux» ou états semble remonter à Évagre, cf A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'Histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962, pp. 107 sq.

n'est pas le chemin par lequel les vertus sont pratiquées, mais elle est le repos (*nyaḥtha*) des saints, un lieu limpide (*'athra šapya*), libre de la méchanceté des passions et plein de paix et de salut et de joie. Et là cessent les labeurs (ascétiques), tandis qu'ils (les saints) se délectent de la révélation des mystères de Dieu et sont jugés dignes dans leur intellect de la gnose spirituelle du mystère du monde nouveau»[9].

*
* *

Si la notion de «limpidité» a donc chez S. Isaac un sens très précis, celle de «pureté» (*dakyutha*), son synonyme, reste par contre assez imprécise, au point de se confondre par endroits avec la *šapyutha*, si bien qu'Isaac peut parler de la «pureté de la limpidité»[10]. Cette imprécision est l'héritage de Jean le Solitaire, auquel remontent à la fois l'utilisation du terme *šapyutha* dans un sens spirituel et technique, et une certaine distinction entre celui-ci et la notion de pureté (*dakyutha*). Les éditeurs et traducteurs des premières œuvres de Jean le Solitaire se sont bien rendu compte de cette imprécision et ont cherché en vain un équivalent approprié pour la *šapyutha*[11]. Il en va de même pour leurs successeurs, jusqu'à ce que A. Rücker ait proposé la traduction «Lauterkeit» et R. Beulay celle de «limpidité»[12].

Citons parmi beaucoup d'autres textes semblables ce passage du dialogue entre le Solitaire, Eusébios et Eutropios. À la question de ceux-ci, «quel est le commencement de la conduite de l'homme intérieur», le Solitaire répond:

9. *Livre de la grâce* II, 18 (fol. 168 r 2ᵉ col.), cf. aussi *ibid.* II, 15 et 16.

10. *Livre de la grâce* VII, 48 (fol. 206 r 1ᵉ col.). Cf. V, 27 32. 34, où pureté et limpidité indiquent le même état de la «liberté des fils», et VII, 19. 36, où les deux notions sont mises en parallèle.

11. Cf. S. DEDERING, *Johannes von Lykopolis*, Leiden 1936, pp. IX sq. et I. HAUSHERR, *Jean le Solitaire* (OCA 120), Rome 1939, pp. 22 sq. Le P. Hausherr avoue d'ailleurs ne pas avoir trouvé d'équivalent grec à la notion de «limpidité», qui semble donc propre aux Syriens (cf. op. cit. p. 13).

12. A. RÜCKER, *Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.-8. Jahrhunderts*, in: *Morgenland* 28 (1936) 50. L'auteur propose comme équivalent grec possible γαλήνη, sans référence. — R. BEULAY, *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, col. 1344.

«...les commandements conduisent l'homme jusqu'à la limpidité (*šapyutha*) de l'âme. Quand donc il a livré combat et dompté toutes les passions mauvaises, et s'est établi dans la pureté (*dakyutha*) de l'entendement (*re'yana*), il sort de toute la conduite qui lui est imposée par Dieu en cette vie, et désormais il commence à monter de la limpidité (*šapyutha*) de l'âme à la conduite de l'homme nouveau...»[13].

Pureté et limpidité indiquent donc toutes les deux le point de départ pour la conduite de l'homme nouveau. Isaac de Ninive ne parlait pas autrement. Comme d'autres textes pourraient le démontrer, il y a pourtant une différence entre les deux termes de *dakyutha* et de *šapyutha*, le premier indiquant plutôt le *moyen* par lequel on accède à la limpidité. Il faudrait alors traduire par «purification». C'est ce qu'un autre texte d'Isaac de Ninive dit très clairement:

«Même si ton esprit (*thar'itha*) est naturellement limpide (*šapya*), sans tache et n'a aucunement besoin de purification (*dakyutha*), les entrées des sens sont pourtant capables de le perturber et de le souiller par la matière qu'ils reçoivent de la part des multitudes»[14].

La pensée des successeurs de Jean le Solitaire et d'Isaac de Ninive suivra cette voie.

* * *

C'est à un autre grand mystique du VIIIe siècle et grand lecteur à la fois de Jean le Solitaire et d'Isaac de Ninive et surtout de son «Livre de la grâce»[15], Rabban Jausep Ḥazzaya, que revient le mérite d'avoir systématisé et synthétisé la tradition, déjà riche à ce moment[16]. Dans une longue lettre «sur les

13. DEDERING, *op. cit.*, p. 6; traduction de HAUSHERR, *op. cit.*, p. 32; nous y avons seulement substitué au mot «intégrité» que Hausherr avait adopté pour *šapyutha*, celui de «limpidité».

14. *Livre de la grâce* VII, 47 (fol. 206 r 1e col.).

15. Sur l'influence du *Livre de la grâce* sur Jausep Hazzaya nous devons renvoyer à l'introduction de notre livre «Rabban Jausep Hazzaya» (sous presse).

16. Cf. l'excellent article de R. BEULAY, *Dictionnaire de Spiritualité* VIII, col. 1344 sq.

trois degrés» (de la vie spirituelle), qui passe dans la tradition manuscrite jacobite sous le nom de Philoxène de Mabboug[17], mais qui doit lui être restituée[18], Joseph Ḥazzaya dit:

«Et puisque ta Sainteté sait que nous avons distingué avec beaucoup d'arguments entre la pureté (*dakyutha*) et la limpidité (*šapyutha*), ce qu'elle est, nous allons nous taire sur cela»[19].

Joseph Ḥazzaya a l'air de vouloir dire — et en fait il semble bien en être ainsi — qu'il est le premier à avoir établi une distinction nette entre les deux synonymes. Bien que l'ouvrage auquel Joseph fait ici allusion semble perdu, il est pourtant facile de déduire cette distinction de ses autres écrits. Mais avant de présenter en résumé la pensée de l'auteur à ce sujet, il convient de citer un autre texte de la même lettre qui ne semble pas seulement faire très nettement allusion à notre apophtegme, mais en révèle aussi toute la signification.

«Et lorsque l'heure d'un office approche, fais attention, ne te lève pas! de peur que tu ne deviennes comme un enfant qui échange dans son ignorance (sa non-gnose) un talent d'or contre une figue qui n'adoucit son palais que pour un moment. Mais toi, comme un commerçant avisé, n'échange pas, au temps où elle t'est présentée, la perle de grand prix contre des choses viles qui sont à tout moment entre tes mains, et que ta fin ne devienne pas comme celle du peuple qui sortait de l'Égypte (et) qui délaissait la nourriture de la manne spirituelle et convoitait la nourriture abominable des Égyptiens»[20].

Des conseils analogues se trouvent aussi ailleurs dans les œuvres de Joseph Ḥazzaya et ils furent un des griefs du

17. Éditée sous ce nom dans sa *version courte* par G. OLINDER, *A letter of Philoxenus of Mabbug sent to a friend*, in: *Acta Universitatis Gotoburgensis*, Göteborgs Högskolas Arsskrift LVI, 1950: 1 (Göteborg 1950). Une traduction partielle française de la *version longue* fut publiée par F. GRAFFIN, *La lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique*, in: *L'Orient Syrien* 6 (1961), pp. 317-352 et 455-486; 7 (1962), pp. 77-102.

18. P. HARB, *Faut-il restituer à Joseph Ḥazzāyā la lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabboug*? in: *Melto* 4 (1968), pp. 13-36.

19. Dans la version longue du manuscrit BM Add 14. 728 fol. 81 v (GRAFFIN § 22).

20. *Ibid.*, fol. 106 v (GRAFFIN § 101).

Catholicos Timothée Ier contre lui lors de sa comdamnation[21]. Or, ces reproches sont bien injustifiés et partiaux, comme le montre une lecture attentive des écrits de Joseph. Car cette liberté à l'égard des heures de l'office n'est accordée à l'ermite qu'à des moments très précis, comme le dit d'ailleurs très nettement la suite du texte[22]. C'est au moment où une *visite de la grâce* le surprend, où brille la lumière divine dans son intellect et se lèvent des intellections au sujet des choses divines que l'ermite est dispensé de tout office liturgique et autres règles et observances monastiques. C'est seulement alors que Joseph conseille à un de ses correspondants:

«Aussi, tant que tu te tiens dans cet état, ne désire ni la lecture ni l'office de la psalmodie, mais garde seulement l'intellect dans la pureté, c'est-à-dire ne sors en aucune façon du silence; et, si possible, les jours où tu te tiens dans cet état, ne rencontre personne et n'entends même pas la voix d'un oiseau; mais entre dans ta cellule intérieure, ferme toutes les portes, et sois sûr de la vérité de ce qui est effectué en toi»[23].

Isaac de Ninive avait déjà donné exactement le même conseil[24] et il n'était pas le premier à parler ainsi, comme nous allons voir.

* * *

Ces visites de la grâce sont, dans la pensée de Joseph Ḥazzaya, précisément le signe que l'ermite est arrivé au *degré de la limpidité*[25]. Celui-ci est dans le système de notre auteur le début de l'entrée au dernier des trois degrés de la vie mystique.

21. Cf. à ce sujet BEULAY, op. cit., col 1347 sq.

22. BM Add 14. 728 fol 107 r (GRAFFIN § 103).

23. R. BEULAY, *Patrologia Orientalis* XXXIX, p. 510-511 § 5 (lettre de Joseph Hazzaya à un de ses amis sur les opérations de la grâce).

24. Cf. P. BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita, De Perfectione Religiosa*, Paris-Leipzig 1909, p. 177 sq., traduction de A.J WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923, pp. 120 sq. Cf. aussi la description que donne Isaac dans son *Livre de la grâce* VI, 95 (fol. 202 v 1e col.)

25. Pour plus de détail, cf. l'article déjà plusieurs fois cité de R. BEULAY, col. 1344 sq.

Ces trois degrés, qui ont donné à la longue lettre qui en développe toute l'évolution dans la vie du moine son nom, sont:

1. degré de la «corporéité» (*pagranutha*), l'étape de la lutte contre les passions les plus élémentaires qui se manifestent surtout au niveau du corps humain. Les moyens de cette lutte sont les labeurs ascétiques. Cette étape s'identifie à la vie au cénobium, appelé aussi «désert» dans une typologie de la sortie d'Israel du pays d'Égypte, symbole du Mal et du Monde, héritée d'Évagre[26]. Le terme de cette première étape et en même temps l'entrée dans la suivante est la pureté (*dakyutha*), état naturel de l'homme avant la chute. Elle est symbolisée par la vision de l'intellect par lui-même sous la forme d'un *saphir* ou de la couleur du ciel bleu et pur de tout nuage. Dans cet état l'intellect redevient le «lieu de Dieu», où le «Soleil de justice» brille à nouveau librement[27].

2. degré de la «psychicité» (*napšanutha*), l'étape de la purification de l'âme de toute souillure qui lui est propre. Elle s'identifie à la vie en cellule, la vie d'ermite donc, appelée aussi «terre promise», dans laquelle l'ermite entre après avoir symboliquement traversé le «Jourdain»[28].

Au terme de cette étape qui est de nouveau en même temps le début de la suivante l'ermite atteint la limpidité (*šapyutha*). Le symbole de cette étape qui est toute sous la guidance de l'ange gardien est le *feu*, image de la transformation encore plus totale de l'homme qui s'opère dans cette phase intermédiaire. Ici l'homme arrive aux limites des possibilités de sa *première création* qui y trouve son parachèvement.

3. degré de la «pneumaticité» (*ruḥanutha*), l'étape de la perfection (*gmirutha*), symbolisée par la «montée à Sion»[29], image à la fois de l'inhabitation de Dieu et de la vision de la

26. Cf. ÉVAGRE, *Cent. VI*, 49 (éd. A. GUILLAUMONT, *Patrologia Orientalis* XXVIII p. 236)

27. Cf. ÉVAGRE, *Cent Suppl.* 25 et son exégèse d'Ex 24, 10 que JOSEPH reprend à son compte, bien que la Pšittha se prête beaucoup moins que les LXX à ce symbolisme (éd. W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, pp. 448 sq.).

28. Tous ces symboles proviennent d'ÉVAGRE, *passim*.

29 Cf. note 26.

Sainte Trinité. Peu d'hommes arrivent à cette étape qui est toute entière sous la guidance de l'Esprit Saint, de la grâce, au point que l'intellect perd peu à peu tout pouvoir sur lui-même.

Par grâce il se voit couvert de la «lumière sans forme», c'est-à-dire de la lumière de la Sainte Trinité, ne pouvant plus se distinguer d'elle, tout en restant, bien entendu, ce qu'il est, un être créé. Sa contemplation est maintenant entièrement passive, c'est un pur recevoir, un émerveillement (*tahra*) devant les *magnalia Dei*. Aussi s'agit-il déjà des arrhes (*rahbona*-ἀρραβών) de la vie future, donc de la création nouvelle.

Toute cette montée mystique de «l'Égypte» jusqu'à «Sion» n'est d'ailleurs rien d'autre que le lent déploiement de la grâce baptismale, comme Joseph Ḥazzaya a soin de le dire[30]. Si la pureté signifie ici le rétablissement de l'homme dans son état primitif avant la chute, la limpidité en symbolise le parachèvement de la première création. Elle est pour ainsi dire la *limite* entre la première et la nouvelle création. C'est pour cela que déjà Jean le Solitaire disait que la conduite de l'homme nouveau s'étend «à partir et au delà de la limpidité» et qu'Isaac de Ninive de son côté voyait dans la limpidité le rétablissement de l'homme dans la «liberté de sa création», point de départ d'une vie anticipant par grâce la béatitude future. Joseph Ḥazzaya n'a donc pas innové en cette matière mais seulement assigné plus nettement ces deux notions à deux étapes distinctes de la vie mystique; pour lui ce ne sont plus des synonymes.

* * *

Qu'il faille maintenant prendre l'expression «lieu limpide» de notre apophtegme dans le sens précis de Joseph Ḥazzaya, ou dans le sens plus large de Jean le Solitaire et d'Isaac de Ninive, ce qui semble plus probable, puisque nous n'avons pas pu la trouver telle quelle chez Joseph qui ne se sert que du substantif «limpidité», — ce à quoi notre petit texte fait allusion devient

30. Notamment dans son «Livre des questions et réponses», Diarb 100, fol. 22 sq., texte repris dans le grand recueil mystique de N D. des Semences 237 et ses copies Vat. Syr. 509 et Mingana 601, et traduit par A. MINGANA, *Woodbrooke Studies VII* (Cambridge 1934), pp. 165-167.

clair. Le frère veut savoir de l'ancien ce qu'il doit faire lorsqu'il est favorisé d'une *visite de la grâce* et se trouve dans ce lieu bénit de la limpidité, et qu'arrive l'heure d'un office. La réponse est celle-même de Joseph: qui retournera à la pauvreté (de sa condition habituelle, voire dans le contexte à l'office liturgique qu'il a toujours à sa disposition) lorsqu'il se souvient de la richesse (des dons de la grâce qui le comble en ce moment)?

D'ailleurs, ne manquons pas de le noter, cet état n'est pas nécessairement stable, en sorte qu'un homme arrivé au «lieu de la limpidité» y resterait toujours. Ce sont plutôt des moments forts de vie spirituelle. Ce va-et-vient de la vie mystique, que S. Isaac compare aux changements climatiques, est décrit avec beaucoup de précision par Joseph Ḥazzaya dans une de ses lettres[31].

* * *

Rendu ainsi, notre texte revêt toute sa signification mystique, reprennant sa place dans les milieux nestoriens des VII-VIII[es] siècles. L'idée ici exprimée remonte pourtant plus haut et plonge ses racines lointaines dans la spiritualité des Pères du Désert. Depuis la traduction des œuvres d'Évagre le Pontique en syriaque, sans doute déjà au V[e] siècle[32], et leur diffusion par la Palestine multilingue en terre orientale, toute la littérature spirituelle syriaque porte la marque du «père des gnostiques». Tant notre apophtegme que les textes de Joseph Ḥazzaya que l'on vient de citer nous paraissent comme les *versions syriaques*[33] d'un conseil d'Évagre que nous lisons dans un long «enseignement» (*malpanutha*), auquel son premier éditeur avait donné le nom de «paraeneticus»:

31. Pour ISAAC, cf. BEDJAN, *op. cit.*, 124 sq.; WENSINCK, *op. cit.*, 84 sq., également BEDJAN, p. 342; WENSINCK, p. 229. Pour JOSEPH, cf. BEULAY, *Patrologia Orientalis* XXXIX, p 508 sq. L'idée est pourtant beaucoup plus ancienne, cf. par exemple MACAIRE, *Hom.* 8.

32. Cf. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique*, pp. 202 sq.

33. On notera que là où les Syriens parlent de l'*office des heures*, Évagre ne parle que des *Psaumes*. En effet, à la différence des moines de Scété, les Syriens récitaient aussi dans les ermitages les sept heures de l'office.

«Si par contre il t'échoit une pensée (*re'yana*) utile, alors qu'elle te suffise au lieu des Psaumes. Et ne rejette pas le don de Dieu en te cramponnant à ta tradition!... Mieux vaut un verset à proximité que mille au loin»[34].

Que Joseph Ḥazzaya ait connu ce texte est certain. Il en cite la dernière phrase, elle-même petit apophtegme, textuellement dans sa «lettre des trois degrés», sans indiquer pourtant sa source[35]. En fait, le *paraeneticus* aussi bien que le *protrepticus* sont disputés dans la tradition manuscrite syriaque entre Évagre et Abraham Nathperaya, auteur nestorien des VI-VIIes siècles[36]. Dans la collection des dix traités de ce dernier ces deux pièces forment les *memre* un et deux. Il ne nous semble pourtant pas douteux que l'auteur véritable en soit Évagre. Si leur contenu général semble peu «évagrien», il y a pourtant des touches qui trahissent la main du maître[37]. Que Joseph Ḥazzaya ait certainement connu le texte que nous venons de citer, la chose est moins évidente pour notre apophtegme. Point n'est pourtant besoin d'une telle démonstration. Les premiers moines connaissaient bien cette «prière au-delà de la prière» dont les Syriens parleront plus tard[38], car c'est de cela qu'il s'agit. Mais ce serait sortir des limites de notre sujet que de chercher à situer notre petit texte dans l'ensemble de l'enseignement des Pères du Désert sur les degrés les plus élevés de la

34. FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 560

35. BM Add 14. 728 fol. 96 r (GRAFFIN § 75).

36. Cf. J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca* (Bibliothèque du Muséon 31), Louvain 1952, pp. 75 sq. À sa liste des MSS il faudrait en ajouter bien d'autres, notamment de la Vaticane.

37. C'est aussi l'avis de MUYLDERMANS, *loc. cit.* Cf. par exemple la belle prière à la fin du *Protrepticus* (FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 556, traduite par I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris 1960, p. 20), qui semble bien refléter l'expérience propre d'ÉVAGRE.

38. Cf. à ce sujet I. HAUSHERR, *Par delà l'oraison pure, grâce à une coquille*, in: *RAM* 13 (1932) pp. 184-188, et la mise au point par E. KHALIFÉ-HACHEM, *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, in· *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain 1969, pp. 157-173. Joseph Ḥazzaya à son tour en parle longuement dans un texte traduit par A. MINGANA, *loc. cit.*, pp 151 sq., qui nous apprend d'ailleurs aussi que la doctrine selon laquelle il n'y avait plus de prières dans le «lieu de la limpidité» n'était pas universellement admise.

prière. Qu'il nous suffise, en guise de conclusion, de citer le célèbre apophtegme de S. Antoine le Grand, conservé par ce disciple discret d'Évagre qu'était Jean Cassien et qu'il met dans la bouche de son fameux Abba Isaac: «*Non est perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intellegit*»[39].

*
* *

En concluant nous pouvons constater que l'apophtegme Budge II, 494 ne provient très certainement pas du Désert de Scété mais des milieux mystiques nestoriens des VII-VIII[es] siècles et c'est à ce titre qu'il a trouvé sa place parmi bien d'autres textes de provenance purement syrienne dans le grand recueil du «Paradis des Pères» d'ʿEnanišoʿ. Par contre il n'est pas à sa place dans les collections d'Apophtegmes — si l'on entend par là les «dits des Pères du Désert d'Égypte».

Bien que typiquement syrien-oriental dans sa *forme*, ce petit texte se rattache pourtant dans sa *doctrine*, de façon directe ou indirecte, à la spiritualité des premiers Pères du Désert, beaucoup plus portés sur la mystique que les apophtegmes pourraient parfois le faire croire[40]. Évagre n'était certainement pas un cas isolé dans un milieu avant tout appliqué à l'ascèse.

Notre texte reflète une spiritualité, représentée par Jean le Solitaire, Isaac de Ninive, Joseph Ḥazzaya et bien d'autres, qui s'est vu taxée de «Messalianisme» par le Catholicos Timothée I[er], lors du synode de 790[41]. À y regarder de près il ne peut pourtant être question de Messalianisme, car cette liberté incriminée à l'égard de l'office n'est accordée que dans les cas — certainement assez rares — d'une *visite de la grâce*.

Si l'Esprit Saint mène l'intellect devenu passif sous l'action de

39. *Conl. IX*, 31.

40. Cf. à ce sujet l'article de A. GUILLAUMONT, *Les visions dans le monachisme oriental chrétien*, repris dans *Aux origines du monachisme chrétien* (Spiritualité Orientale 30), Bellefontaine 1979, pp. 136-147.

41. Nous adoptons la date corrigée par E J. SHERRY, *The life and the works of Joseph Hazzāyâ*, in· *The Seed of Wisdom* Essays in honour of T.J. Meek, London 1964, p. 83 et J.M. FIEY, *Îchôʿ dnah, Métropolite de Basra, et son œuvre*, in: *L'Orient Syrien* 11 (1966), p. 449. R. BEULAY, *op. cit.*, col. 1347 s'en tient à la date traditionnelle.

la grâce — on parle volontiers, dans ce contexte, de «sommeil»[42] — au «lieu de la limpidité» et l'introduit dans la conduite de l'homme nouveau, alors cesse toute son activité propre, même la récitation des prières de l'office des heures, autrement obligatoires même pour le mystique le plus avancé. Puisque l'intellect dans cet état d'émerveillement n'est en principe pas capable d'agir par lui-même, il serait néfaste que l'ermite veuille se forcer à observer sa règle habituelle. Il perdrait alors la *perle précieuse* dont tous ses labeurs n'étaient que le prix d'achat.

Gabriel BUNGE

SUMMARY. — *An apophthegm preserved in the Syriac tradition speaks of a «limpid place»; the meaning of this expression poses certain problems. However it leads us to the Nestorian mystics for whom the «limpid place» is the opposite of the place of passions. Isaac of Nineveh explains its meaning: limpidity is the starting point of the way of life of the new man. Joseph Ḥazzaya has systematized this teaching — for him the spiritual life contains three degrees: «corporal», followed by «psychical» which leads to limpidity which in turn leads to the «spiritual» degree which is the summit of the ascent of Zion. When the monk is favoured by a visitation of Divine Grace he is in the place of limpidity and he is not obliged to attend divine service; this idea goes back to Evagrius but the apophthegm is of a Syriac monastic provenance.*

42. Cf. par exemple ISAAC DE NINIVE, *Livre de la grâce VI*, 95 (fol. 202 v 1e col.).

take an active part in these movements the Catholic Church makes certain conditions: the Catholic Episcopal ministry and its fellowship with the Church of Rome. Amongst other things these local movements must not contradict the contents of the agreements of the bilateral discussions, but must rather enhance one another. The «Catholic» Churches must therefore show a positive interest in these movements; they are part of the gradual process of reintegration of fellowship.

L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe*

II

5. *Les formes de primauté.*

En parlant de la Pentarchie, nous avons déjà touché le rôle de la primauté dans l'Église. Après avoir traité de l'autorité de l'évêque local à la tête de son troupeau propre, puis de l'autorité collective de l'épiscopat réuni en concile, tournons-nous maintenant vers les formes particulières de l'autorité exercée par les évêques des sièges majeurs, en nous limitant, pour abréger, aux deux formes de la primauté universelle: celle du patriarche œcuménique et celle du pape.

Tout d'abord, deux points de principe peuvent être établis, qui s'appliquent aux trois formes de primauté. Ces deux points se sont trouvés obscurcis dans le passé, depuis la conversion de Constantin, en raison de l'étroite liaison entre l'Église et l'État. Premièrement, la primauté ecclésiastique doit être comprise, non en termes de structures séculières du pouvoir, mais à la lumière de l'avertissement du Christ, «Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous...» (Mt 20,26), et de l'exemple personnel du Christ. Dans l'Église *exousia* devrait toujours signifier *diakonia*, de sorte que le primat devrait toujours être le *servus servorum Dei*. Bien comprise en langage chrétien la primauté implique, non pas la détention d'un plus grand pouvoir, non pas une capacité de contraindre d'en haut et de soumettre, mais la possibilité et la responsabilité du service dans un domaine plus étendu. C'est une conséquence directe du témoignage du Nouveau Testament que nous avons étudié dans la première partie.

Deuxièmement, les différentes formes de primauté n'annulent pas l'égalité fondamentale de tous les évêques dans l'Église.

* Voir la première partie de cette étude dans *Irénikon* 1981, pp. 451-471.

Bien que ces formes de primauté — et par-dessus tout la primauté de Rome — doivent être regardées comme l'expression de la volonté de Dieu, et non pas seulement comme un agencement administratif établi par les hommes, cependant dans l'essence même de la fonction épiscopale tous les évêques ont part égale à la succession apostolique et à la grâce sacramentelle, et tous sont de la même manière divinement désignés pour enseigner la foi. Dans un concile œcuménique, la décision finale ne dépend pas des primats seuls, encore moins de l'un d'entre eux, mais de la totalité de l'épiscopat : tout évêque d'un diocèse a le droit d'être présent, de parler et de voter.

L'égalité essentielle de tous les évêques de diocèses, méconnue tant que l'Église fut traitée comme une annexe du gouvernement civil, a été à juste titre remise en relief par les théologiens orthodoxes modernes qui ont de l'Église une vue eucharistique. L'Eucharistie, comme ils le font ressortir, ne peut être célébrée que localement ; par ailleurs, à chaque Eucharistie c'est le Christ en son entier qui est présent, et non une partie seulement du Christ. De cela les conséquences sont manifestes :

a. L'Eucharistie ne peut être célébrée que *localement* : il n'existe pas de célébration universelle, ou de dimension mondiale de l'Eucharistie, il n'y a que la célébration de l'unique Eucharistie indivisible, en des lieux donnés et en des temps précis. Puisque l'évêque, donc, est avant tout une personne eucharistique — celui qui «surveille» l'offrande des Saints Dons faite par une assemblée particulière — aucun évêque ne peut exercer une autorité primatiale sans exercer la présidence, tout d'abord, sur un centre eucharistique déterminé. Le patriarche œcuménique est tout d'abord évêque de Constantinople et le pape est tout d'abord évêque de Rome ; ni l'un ni l'autre ne serait primat universel s'il n'était pas en premier lieu évêque d'un siège local.

b. De plus, le Christ *entier* est présent en chaque célébration de l'Eucharistie, et non pas seulement partiellement. Le Christ n'est pas plus présent dans l'Eucharistie d'un grand siège primatial comme celui de Constantinople qu'il ne l'est dans celle d'un centre diocésain reculé comme le village de Chora dans l'île de Cythère. Du point de vue eucharistique, chaque Église locale

et ainsi chaque évêque de diocèse en tant que président de la célébration eucharistique sont fondamentalement égaux à toute autre Église locale — et à tout évêque de diocèse.

Tous les évêques sont fondamentalement égaux; de sorte que, si l'un d'eux peut être appelé «primat», sa position doit être comprise comme celle de *primus inter pares*. Telle est la conception de la primauté impliquée par le trente-quatrième Canon Apostolique (fin du IV[e] siècle?), texte de grande importance pour l'ecclésiologie orthodoxe d'aujourd'hui, bien qu'il n'ait pas été formulé à l'origine dans une perspective de juridiction patriarcale:

«Les évêques de chaque peuple (ἔθνος) doivent reconnaître celui qui est le premier (πρῶτος) parmi eux et ils doivent le considérer comme la tête, et ne rien faire d'exceptionnel sans son consentement; chaque évêque ne doit faire que ce qui concerne son propre diocèse (παροικία) et les territoires qui en dépendent. Mais le premier ne doit rien faire sans le consentement de tous. Car de cette manière régnera la concorde, et Dieu sera glorifié par le Seigneur dans le Saint-Esprit: le Père, le Fils et le Saint-Esprit»[34].

Même si ce canon vise la primauté régionale, le principe qu'il énonce peut être appliqué aussi bien aux autres formes de primauté. La primauté, comme ce texte le montre avec évidence, ne confère pas à son détenteur un pouvoir absolu sur ses frères dans l'épiscopat; leur relation est une relation d'interdépendance et de co-responsabilité. Il est remarquable que l'Église, dans ce canon, est regardée comme une icone de la Sainte Trinité: les liens qui unissent le primat et ses suffragants reflète la circumincession (*perichoresis*) qui existe entre les Personnes divines. Les trois Personnes de la Trinité sont égales, et cependant Dieu le Père possède une prééminence; dans l'Église tous les évêques d'un territoire déterminé sont égaux, et cependant l'un d'eux est primat.

Comment comprendre, à cette lumière, l'autorité des deux

34. G A. RALLIS et M. POTLIS, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων, vol. II, Athènes 1852, p. 45.

primats universels, le patriarche œcuménique et le pape de Rome?

1) *Le patriarche œcuménique.* Ici, les textes fondamentaux sont le Canon 3 du Premier Concile de Constantinople et le Canon 28 du Concile de Chalcédoine — canons qui finirent par être acceptés dans l'Occident latin, bien que d'abord refusés, et qui peuvent donc faire valoir qu'ils possèdent une autorité œcuménique. Tandis que la portée précise de la primauté de Constantinople est actuellement en discussion dans le monde orthodoxe, le *fait* de cette primauté est accepté par toutes les Églises orthodoxes autocéphales également, grecques et non-grecques. Durant la période byzantine le patriarche a souvent agi de son propre chef, sans en référer au Saint-Synode[35], mais dans l'usage orthodoxe contemporain il exerce normalement sa primauté en étroite collaboration avec les autres membres du Saint-Synode de Constantinople. La primauté du Patriarcat œcuménique s'est exercée, des les dernières décennies, plus particulièrement de deux manières[36]:

1° *La promotion des contacts inter-Orthodoxes.* Le Patriarcat œcuménique ne revendique aucune juridiction directe sur les autres Églises orthodoxes autocéphales; mais, en vertu de sa position de premier entre égaux dans l'ensemble de la famille orthodoxe, il a la responsabilité de *prendre l'initiative* pour proposer à la discussion des sujets d'intérêt commun, et après consultation des autres Églises il convoque les réunions pan-orthodoxes. Son rôle n'est pas d'imposer des conclusions toutes faites au reste du monde orthodoxe, mais seulement d'ouvrir des voies de communication, de proposer de nouvelles procédures pour une action commune et d'encourager la confiance mutuelle.

2° *La réception des appels des autres Églises orthodoxes.* Le rôle de Constantinople comme centre d'appel est attesté dès

35. Sur l'histoire des débuts du Synode permanent à Constantinople, voir J. HAJJAR, *Le Synode permanent dans l'Église byzantine des origines au XIe siècle* (Orientalia Christiana Analecta 164), Rome 1962; V.I. Pheidas, Ἐνδημοῦσα σύνοδος, Athènes 1971.

36 Voir Métropolite MAXIME de SARDES, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe* (Théologie historique 32), Paris 1975.

le cinquième siècle, nommément dans les canons 9 et 17 de Chalcédoine. Alors que certains savants tiennent que ces canons ne se rapportent qu'aux appels venant de l'intérieur du territoire du patriarcat même de Constantinople, il est plus probable qu'ils autorisent la réception d'appels venant de l'ensemble de l'Empire romain oriental[37]. Au cours de notre siècle diverses occasions se sont présentées où les autres Églises orthodoxes ont demandé à Constantinople de les aider dans leurs problèmes: par exemple la Finlande, l'Esthonie et la Tchécoslovaquie en 1923, la Pologne en 1924, Antioche en 1933, la Lithuanie en 1936, et Chypre en 1933, 1946 et 1947. En aucun de ces cas Constantinople n'est intervenue sans qu'on le lui ait demandé dans les affaires intérieures d'une autre Église orthodoxe.

2) *Le pape de Rome*. Si telle est la *diakonia* actuellement assignée au Patriarcat œcuménique, que serait alors, du point de vue orthodoxe, l'autorité du pape dans une chrétienté rétablie dans son intégrité et plus particulièrement dans l'Orient chrétien? Cette question cruciale sera très probablement discutée longuement par la nouvelle Commission théologique mixte orthodoxe-catholique et c'est sûrement notre prière à tous que les délégués parviennent à proposer de nouvelles approches pour ce problème ancien. D'après l'ecclésiologie orthodoxe contemporaine, l'autorité du pape dans un monde chrétien uni serait quelque chose de similaire à celle qui est exercée actuellement par le patriarche œcuménique dans l'Église orthodoxe:

1) Comme *primus inter pares*, le pape aurait pour ministère d'«affermir ses frères» (Lc 22,32), d'être le berger du troupeau du Christ et de paître les agneaux du Christ (Jn 21, 15-17), où qu'ils se trouvent — en Occident ou en Orient. Il le ferait en *prenant l'initiative* de proposer à la discussion les questions qui intéressent l'ensemble du monde chrétien. Il aurait pour tâche d'entamer les procédures de consultations mutuelles à un niveau général, plus particulièrement par la réunion de conciles. Au temps des sept premiers Conciles œcuméniques, c'était l'empereur chrétien qui convoquait ces assemblées, tandis

37. Voir Métropolite MAXIME de SARDES, *op cit.*, pp. 169-253 avec bibliographie détaillée

qu'aujourd'hui dans l'Orthodoxie c'est le patriarche œcuménique qui réunit les conférences pan-orthodoxes; mais dans un monde chrétien réunifié une telle initiative serait sûrement prise, d'abord et avant tout bien que non pas exclusivement, peut-être, par le pape de Rome.

Mais cette *diakonia* du pape, croient les Orthodoxes, devrait être pensée dans un sens pastoral plutôt que juridique: non pas comme l'exercice d'une «juridiction ordinaire suprême», pour employer le langage du Premier Concile du Vatican, mais comme l'expression d'une *sollicitude apostolique embrassant tous les chrétiens*. La vocation du pape dans une chrétienté unifiée — comme c'est celle du patriarche œcuménique de nos jours — serait non pas tant de donner des ordres aux autres Églises que de susciter leur coopération.

Dans le monde chrétien indivis des premiers siècles, les évêques d'Orient ne considéraient pas qu'ils avaient l'*obligation* d'obéir au pape de Rome; aucune obligation de ce genre ne devrait donc leur être imposée, ni dans le présent ni dans le futur. Le pape doit être regardé comme le frère aîné *à l'intérieur* de la famille, non comme un souverain établi au-dessus d'elle. Il est significatif que, lorsque le Nouveau Testament parle en termes juridiques ou semi-juridiques à propos de l'autorité de «lier» et «délier», ce pouvoir est confié, non à Pierre seulement, mais à tout le collège apostolique (comparer Mt 16,19 avec Mt 18,18 et Jn 20,23). Comme premier *parmi des égaux*, le pape exerce une autorité épiscopale qui ne diffère pas dans son essence de celle de ses frères les évêques.

2) Aussi bien que de prendre l'initiative, ce serait aussi la tâche du pape dans une chrétienté réunifiée de *recevoir les appels* de toutes les parties du monde chrétien, de l'Orient comme de l'Occident, ainsi que cela s'est produit aux premiers siècles avec les appels d'Athanase, de Jean Chrysostome et de Flavien. Ces appels n'ont pas cessé avec Chalcédoine. Au cours de la controverse iconoclaste, saint Théodore Studite (759-829) pressait l'empereur de consulter le pape:

«Si à propos de quelque point de la réponse du patriarche Votre Grandeur ressent doute ou incrédulité... vous pouvez demander à l'Ancienne Rome un éclaircissement, comme ce fut

l'usage dans le passé depuis le commencement, d'après la tradition reçue»[38].

Les Grecs de temps à autre ont voulu suivre la procédure d'appel établie dans les Canons de Sardique. Cela s'est produit, par exemple, en 861, quand la question disputée de la nomination de Photius comme patriarche a été soumise à l'arbitrage d'un concile local à Constantinople, sous la présidence des légats du pape[39].

Mais, comme pour la responsabilité du pape de prendre l'initiative, dans le cas de son rôle pour recevoir les recours, nous autres Orthodoxes, nous préférons aussi penser de manière pastorale plutôt que strictement juridique. Nous ne le voyons pas comme l'exercice d'une «juridiction d'appel» au sens légal étroit du mot, mais plutôt comme une expression de l'intérêt mutuel que chaque membre du Corps ressent pour tous les autres membres (I Co 12,26). Dans les siècles qui ont précédé le schisme, les chrétiens d'Orient en cas de besoin se tournaient spontanément vers Rome comme siège principal de l'Église universelle, dont l'appui serait donc particulièrement efficace. Mais Rome n'était pas le seul centre occidental auquel on faisait appel: Chrysostome, par exemple, demanda aide non seulement au pape Innocent de Rome, mais aussi aux évêques Venerius de Milan et Chromatius d'Aquilée[40], si bien que son geste ne signifie en lui-même aucune reconnaissance des prérogatives du pape. Théodore Studite invoqua l'autorité de Rome, mais aussi de Jérusalem[41], ainsi que celle de la Pentarchie comprenant les cinq patriarches tout ensemble.[42].

Pour les Byzantins, on l'a très bien dit, «Rome constituait une cour d'appel commode, un arbitre éloigné de la capitale,

38. *Ep*. II, 86, PG 99, 1332A

39. Sur l'importance des Canons de Sardique dans la controverse entre Ignace et Photius, voir F. DVORNIK, *Le Schisme de Photius, Histoire et légende* (Unam Sanctam 19), Paris 1950, pp. 60, 67-68, 132, 136-137, 145; *Byzance et la Primauté romaine* (Unam Sanctam 49), Paris 1964, pp. 97-99.

40. PALLADE, *Dialogue* 2, PG 47, 12.

41. *Ep*. II, 15, PG 99, 1161A où il nomme l'évêque de Jérusalem «premier des patriarches, même si vous êtes compté comme le cinquième».

42. *Ep*. II, 129, *ibid*., 1417C.

mais non au sens réel un supérieur juridique du Patriarcat»[43]. La cause n'était pas nécessairement finie lorsque Rome avait parlé, car les Byzantins se sentaient libres de laisser de côté une décision romaine, ainsi qu'ils le firent par exemple pour celle du pape Serge III en 906 au sujet du quatrième mariage. Les canons de Sardique, comme les a compris l'Église byzantine du IXe siècle, donnent au pape le droit de décider en première instance si une cause se rapportant à un évêque déposé doit être réouverte; si le pape décide qu'elle doit l'être, il charge alors les évêques des diocèses voisins du rôle de juges et peut aussi envoyer son représentant personnel. Mais ces canons ne donnent pas au pape le droit d'abroger le verdict de cette cour locale, même s'il se trouve en désaccord avec lui, ni de recevoir l'appel à Rome même. Ainsi, quand le pape Nicolas Ier annula les décisions du Concile de Constantinople de 861, auquel avaient présidé ses légats, et publia une nouvelle décision, de son propre chef, à Rome, aux yeux des Byzantins il est allé bien au-delà de la ligne de conduite établie à Sardique.

En 1024 le patriarche Eustathe de Constantinople suggéra au pape Jean XIX la formule suivante, pour différencier la primauté de Rome et celle du Patriarcat œcuménique: «Que l'Église de Constantinople soit appelée et considérée comme universelle dans sa propre sphère (*in suo orbe*), comme Rome l'est à travers le monde (*in universo*)»[44]. La proposition a été rejetée par la papauté du onzième siècle; elle mérite d'être reconsidérée par le dialogue catholique-orthodoxe maintenant en progrès.

Comme Orthodoxes, donc, nous n'attribuons pas plus au pape de Rome que nous n'attribuons au patriarche de Constantinople une juridiction «suprême ordinaire» ou directe sur toutes les Églises de l'Orient chrétien; mais nous sommes certainement désireux d'attribuer au pape une sollicitude qui embrasse l'ensemble. Nous ne lui assignons pas non plus le don unique de l'«infaillibilité», qui ne serait pas imparti aux autres hiérarques ses collègues. En commun avec tout autre évêque, le

43 G. EVERY, *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, Londres 1962², p. 168.

44. RAOUL GLABER, *Historiarum libri quinque*, IV, 1, PL 142, 671A; cf. EVERY, *op. cit.*, p. 145; S. RUNCIMAN, *The Eastern Schism*, Oxford 1955, p. 36.

pape est investi de l'autorité de proclamer et de définir la vérité; et, comme il parle en tant que pasteur du siège principal, ses déclarations ont un poids particulier. Mais le *charisma veritatis* qui lui est confié en tant que premier parmi des égaux est fondamentalement le même que celui qui est confié à tout évêque dans l'Église. Il n'est «infaillible» que dans la mesure où tout évêque est «infaillible» quand il est conduit par le Saint-Esprit. Ainsi, alors que sa tâche serait comme *primus inter pares* — en l'absence d'un empereur chrétien consacré — de convoquer et de présider le concile œcuménique, il devrait toujours être considéré comme le doyen du concile, non pas comme une autorité supérieure située au-dessus de lui. Il est tenu par les décisions conciliaires tout autant que les autres participants.

Conclusion: l'Autorité dernière.

De notre analyse de l'autorité dans l'Église un point en particulier est apparu à chaque étape. «Toute autorité *m'* a été donnée», nous dit le Christ ressuscité. «Et moi, je suis avec vous pour toujours» (Mt 28,18-20). La seule «autorité dernière» dans l'Église est le Christ lui-même, toujours présent en elle par le Saint-Esprit. L'autorité est personnelle et christocentrique. Le Christ seul, comme tête de l'Église, est la source de toute *exousia*, et ce n'est qu'en lui et par lui qu'elle peut être exercée convenablement. Il n'est pas absent — les Orthodoxes n'aiment pas le titre de «vicaire du Christ» justement parce qu'il peut être pris comme s'il impliquait un Christ *absent* — et partant il ne délègue pas; mais il nous invite à une coopération active.

La plus haute «cour d'appel», le dernier «critère de la vérité» reste toujours le Fils de Dieu lui-même, qui vit mystérieusement dans l'Église et qui la conduit sur la voie de la vérité. La présence continuelle de Dieu dans l'Église n'a pas à être «extériorisée» ou «matérialisée». On ne peut pas l'identifier simplement, disons, avec la *lettre* de l'Écriture, ou avec la *personne singulière* du pape, ou avec la *personne collective* de l'épiscopat assemblé en concile. Toutes ces réalités, conjointement au *sensus fidelium*, ont leur rôle à jouer dans l'exercice de l'autorité; pourtant aucune d'elles ne doit être prise isolément

du reste, ou isolément par rapport à la vie tout entière du Corps du Christ.

«L'Eucharistie est un miracle continuel», avait l'habitude de dire le P. Jean de Kronstadt (1829-1908); et la même chose est vraie de l'Église en tant qu'organisme eucharistique. Dans notre vision ecclésiale, nous avons besoin de revenir sans cesse à ce qui demeure, au-delà de tout «critère» externe et de toute forme d'«infaillibilité», au mystère central de la nature de l'Église: l'Église est le *miracle* de la présence de Dieu parmi les hommes.

Kallistos WARE

SUMMARY. — *For the first part of this article, see* Irénikon *1981, pp. 451-471. As for the forms of primacy, it must first of all be maintained that it can only be a question of* primus inter pares *(cf. the 34th Apostolic Canon). The authority of the primacy of the Ecumenical Patriarch is the promotion of inter-orthodox contacts and the hearing of appeals from the Orthodox Churches. For the Pope, the exercise of his authority would be similar. This he would do by taking the initiative as the expression of an all-embracing Apostolic care, and by accepting appeals from all parts of the Christian world. As for this ministry, however, the Orthodox prefer to think of it in pastoral than strictly juridical terms, and the ultimate criterion remains always the Son of God himself.*

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Trente ans d'histoire des relations entre les Églises chrétiennes et l'État marxiste yougoslave

Les Presses de l'Université de Cambridge ont publié récemment une étude historique consacrée aux rapports entre les Églises chrétiennes et l'État yougoslave, né à la suite de la guerre de 1940-1945. Elle porte le titre: «L'Église et l'État en Yougoslavie depuis 1945»[1].

L'auteur de l'ouvrage y offre un essai de synthèse sur la situation nouvelle dans laquelle les Églises catholique et orthodoxe se virent placées après mai 1945. Son livre est le fruit d'une enquête longue et minutieuse menée sur place.

S. Alexander précise au préalable les sources d'information — avec leur valeur respective — dont elle put disposer: ce sont les organes de presse officiels du Gouvernement et du Parti communiste, ceux de l'archevêché catholique de Zagreb et de l'Église du patriarcat serbe de Belgrade, des documents d'Archives romaines déjà cités dans des œuvres d'écrivains catholiques, les rapports de correspondants des journaux d'Occident habituellement les mieux informés. En outre, elle appuie son opinion sur de nombreuses conversations personnelles qu'elle a eues avec des témoins des événements.

Parmi les Mémoires de personnalités religieuses ou politiques, elle remarque que le journal personnel de l'archevêque Stepinac n'est connu que partiellement à ce jour. De même, elle reconnaît en maints endroits les limites précises de son information.

1. Stella ALEXANDER: *Church and State in Yugoslavia since 1945*. 350 p., in-8, quatre cartes dans le texte, cinq appendices, bibliographie et index. Cambridge University Press, Cambridge 1979.

I. Les antécédents

La compréhension de la situation des communautés chrétiennes de Yougoslavie, au sortir de la guerre, en 1945, demandait de toute évidence une analyse préalable des relations qu'avaient entre elles les diverses populations slaves du Sud, réunies en un unique État après la première guerre mondiale: habitants des provinces et régions détachées de l'Autriche, de la Hongrie ou de l'Empire turc.

Le nouveau «Royaume des Serbes, Croates et Slovènes» créé en 1919 mettait en contact les Catholiques de Slovénie, de Croatie et de Dalmatie avec les Orthodoxes de Serbie, de Croatie ou du Monténégro, auxquels s'ajoutait la population mêlée de chrétiens et de musulmans de Bosnie ou de Macédoine.

La politique de ce royaume, placé sous l'autorité d'un roi serbe, était caractérisée par la lutte entre deux tendances fondamentales: la tendance centralisatrice des Serbes, qui étaient majoritaires, et celle des Croates, qui prônaient un gouvernement fédéral couvrant des régions et provinces autonomes diverses.

Dans la «petite Serbie» du XIXe siècle, la religion orthodoxe était religion d'État. Après 1919, l'Église serbe désirait étendre ce privilège à tout le royaume nouveau, alors que les divers pays catholiques se trouvaient soumis chacun — jusque là — à un concordat particulier avec le Saint-Siège ou à des lois spéciales.

L'opposition entre les deux tendances politiques dégénéra en conflit aigu lorsque les évêques serbes orthodoxes lancèrent une campagne violente contre le vote du projet de concordat unique et uniforme entre le nouvel État et le Saint-Siège. Le projet de loi, déjà voté à une grande majorité par l'une des deux Chambres législatives au cours de l'été 1937, échoua devant l'ampleur des protestations de l'Église orthodoxe et ne fut pas ratifié par le Sénat.

C'est dans ce climat de tension politique et confessionnelle que la deuxième guerre mondiale atteignit le pays en avril 1941.

Les armées, allemande et italienne, d'invasion ne laissèrent subsister que deux États, plus ou moins autonomes en politique intérieure: une grande Croatie et une petite Serbie — la première englobant la Croatie, la Slavonie, la Bosnie-Herzégovine et une partie de la côte de Dalmatie; la seconde réduite de plus de la moitié de son territoire d'avant-guerre.

Les autres régions: Slovénie, Monténégro et Macédoine, passaient sous l'administration directe des pays de l'Axe.

II. Les événements de la guerre 1941-1945

Le nouvel État Croate Indépendant d'Ante Pavelić, proclamé le 10 avril 1941, déclencha aussitôt une politique de revanche nationaliste étroite contre l'hégémonie serbe et orthodoxe d'avant la guerre.

Dès les premières semaines de sa création, le gouvernement organisa une campagne d'expulsion et de massacre de Serbes orthodoxes, et de conversion forcée au catholicisme, dans le but de diminuer le nombre et l'influence des Orthodoxes dans le nouvel État, qui avait proclamé le catholicisme religion d'État.

L'Église serbe comptait quatre diocèses en Croatie proprement dite et constituait la majorité de la population en Bosnie-Herzégovine, avec quatre autres diocèses.

L'auteur donne de nombreux détails sur les violences commises par les Oustachis et les émissaires du gouvernement. Des centaines de milliers de Serbes furent victimes de cette persécution. Le nombre exact de ceux qui périrent de mort violente ne put jamais être établi avec certitude: certaines publications officielles de l'Église de Serbie avancent le chiffre de sept cent cinquante mille. Des historiens dignes de foi proposent un total d'environ trois cent cinquante mille.

Trois évêques orthodoxes furent expulsés: Nektarije de Zvornik, Nikolaj de Mostar et le métropolite Dositej de Zagreb. L'évêque Irinej de Dalmatie fut emprisonné. Le métropolite Petar de Sarajevo mourut en prison. Deux évêques furent tués sauvagement: Platon de Banja Luka et Sava de Gornjo Karlovac: ce dernier périt avec deux mille fidèles dans la tragédie de Gospić; une autre tuerie eut lieu à Glina, dans le même diocèse.

L'Église serbe eut à déplorer la mort d'environ cent soixante dix prêtres, la destruction et le pillage de plusieurs centaines d'églises et de monastères.

En 1944, Pavelić essaya de créer une Église orthodoxe croate avec la collaboration de deux évêques établis de façon irrégulière. Sa tentative échoua misérablement.

Conversions forcées.

Au printemps de 1941, le gouvernement lança ses émissaires Oustachis, aidés d'un petit nombre de prêtres et religieux croates passés à son service, dans une campagne effrénée contre les Serbes pour les obliger à se convertir au catholicisme.

L'auteur note que ces prêtres agissaient de leur propre initiative, sans

avoir obtenu ni même demandé aucune délégation de la part des évêques; ceux-ci les désavouèrent à plusieurs reprises.

À cet endroit de son analyse, S. Alexander rappelle l'imbrication quasiment insoluble des sentiments religieux et nationalistes des Serbes et des Croates: «Les concepts théologiques avaient été colorés pendant des siècles par les différences nationales et culturelles des Croates et des Serbes. Les Croates étaient catholiques et les Serbes orthodoxes. On confondait nationalité et religion. Les Serbes qui vivaient en Croatie n'étaient pas croates au sens où l'entendaient les Croates. Les Croates se considéraient comme européens, héritiers d'un grand empire catholique, tandis que les Serbes appartenaient à Byzance... entourés par une écrasante majorité orthodoxe...» (pp. 30-31).

Dans un premier temps de cette campagne d'hostilité à l'égard des Serbes orthodoxes, l'archevêque de Zagreb et les autres évêques catholiques se sentirent mal à l'aise. Après avoir accueilli avec joie et un sérieux espoir la création d'un État indépendant qui se voulait catholique, ils se virent très vite obligés de freiner les initiatives sauvages des hommes-liges du nouveau régime et d'empêcher les actes de violence et les injustices dont la population serbe était victime.

En automne 1941, ils adressèrent à Pavelić une lettre qui condamnait les méthodes de violence employées; ils protestaient contre l'indépendance que certains prêtres s'arrogeaient dans leurs activités politico-religieuses, et ils se réservaient, à eux seuls, le droit de donner délégation pour accepter les conversions (cf. pp. 33-34).

S. Alexander note que Mgr Stepinac ne prêta jamais serment d'allégeance à Pavelić ni à l'État Indépendant de Croatie. Dès l'année 1942 il dénonça publiquement les cruautés du régime et il condamna en chaire les mesures racistes contre les Juifs.

L'auteur remarque aussi que le Vatican ne reconnut jamais officiellement le nouvel État croate ni son gouvernement, malgré les efforts répétés de Pavelić. Le Saint-Siège se contenta de nommer un Visiteur apostolique auprès de la hiérarchie catholique à Zagreb, dans la personne de Mgr R. Marcone, abbé du Mont-Cassin; celui-ci n'était pas membre du service diplomatique officiel du Saint-Siège et il n'avait pas de rôle officiel à remplir (pp. 21 et 59).

Les Églises de Serbie et de Slovénie.

Dès l'invasion de la Serbie par l'armée allemande au début d'avril 1941, le patriarche de l'Église serbe, Gavrilo Dožić, refusa toute forme de collaboration avec l'envahisseur.

Quelques jours plus tard il fut arrêté, maltraité par les militaires et

confiné dans les prisons de Sarajevo ou de Belgrade. Finalement il fut emmené en Allemagne, en même temps que l'évêque Nikolaj de Žiča, au camp de concentration de Dachau; tous deux y demeurèrent jusqu'au début de mai 1945, au jour où l'armée américaine vint les libérer.

Plusieurs évêques serbes de Croatie, du Monténégro et de Macédoine furent expulsés de leur diocèse et vinrent se réfugier en Serbie, suivis par des milliers d'Orthodoxes de ces régions.

Le métropolite Josif de Skopje, congédié par l'armée bulgare qui occupa la Macédoine, vint s'établir à Belgrade; il prit sur lui le fonctionnement de l'administration du Patriarcat, pendant la détention du patriarche.

Les cinq séminaires orthodoxes restèrent fermés jusqu'en 1945.

En Slovénie, la situation de l'Église différait sensiblement de celle des Églises de Croatie ou de Serbie. Le pays se trouva coupé en deux par l'occupant, la partie septentrionale étant placée sous le régime militaire de l'Allemagne, tandis que la ville de Ljubljana et la région méridionale étaient soumises à l'Italie, dont la politique était plus tolérante envers la population que celle de l'armée hitlérienne.

L'opposition à l'envahisseur se concrétisa en divers groupements de résistance; l'évêque de Ljubljana, Mgr Rožman, leur assura l'assistance religieuse en leur nommant des aumôniers. Finalement, Partisans communistes et chrétiens constituèrent un Front de libération nationale commun et créèrent — en février 1944 — la Commission pour les Affaires religieuses, qui s'engageait au respect des opinions religieuses de ses adhérents. Cette Commission fut la première en date du régime qui s'établira après la fin de la guerre.

Les «Partisans».

Parmi les multiples groupes de résistance à l'ennemi — souvent opposés entre eux — qui surgirent après l'invasion, celui des «Partisans» de Tito, d'inspiration communiste, se développa très rapidement.

Le «Mouvement de libération nationale» créé par lui fit appel à tous les peuples de Yougoslavie sans distinction. Beaucoup de prêtres, catholiques et orthodoxes, y compris des personnalités respectées par tous, s'y rallièrent.

Lorsqu'ils eurent remporté leurs premiers succès militaires en Bosnie, ils réunirent en automne 1942 leur «Conseil pour la libération nationale». L'année suivante une deuxième assemblée eut lieu à Jajce

(Bosnie) en novembre. Le Conseil rédigea et publia des statuts qui garantissaient à tous les membres du Mouvement la liberté complète de religion et de conscience, et déclarait punissable toute incitation à l'intolérance de race, de nationalité ou de religion.

Après cette longue analyse des événements antérieurs à l'année 1945, qui couvre plus de cinquante pages riches en détails, l'auteur examine les rapports des Églises catholique et orthodoxe avec le nouvel État, créé par le maréchal Tito.

Les Églises chrétiennes — aussi bien orthodoxe que catholique — se trouvèrent engagées soudain dans une situation totalement différente de celle d'avant-guerre, contraire même à leurs plus chers espoirs. L'une et l'autre avaient à trouver une nouvelle plate-forme de relations avec l'État. Pour l'une et l'autre, le processus de maturation des idées, la recherche de la solution «optima» exigea un temps très long.

S. Alexander partage son étude des années 1945 à 1975-1976 en deux périodes de longueur approximativement égales: une première période qu'on peut caractériser par l'affrontement entre l'Église et l'État, la seconde constituée par la recherche de compromis et d'une patiente adaptation.

III. Premiers contacts avec le régime marxiste (1945-1946)

L'Église catholique: la Croatie.

Dès son arrivée à Zagreb, à la fin de mai, Tito voulut avoir une rencontre avec une délégation de l'archevêché. Il eut une entrevue cordiale avec le Visiteur apostolique, Mgr Ramiro Marcone, le matin du 4 juin, et reçut dans l'après-midi du même jour Mgr Stepinac, en présence du Dr Bakarić, leader des communistes croates.

Tito tint un discours très net: il déclara avec insistance qu'il voulait créer un État où tous les Slaves du Sud vivraient en bonne entente, sans distinction de religion ou de nationalité. C'était la reprise des idées de Mgr Strossmayer, au siècle précédent.

Mgr Stepinac exprima aussi ses positions clairement: il désirait une entente, un modus vivendi acceptable pour l'Église.

La rencontre fut franche; elle eut lieu dans un climat d'ouverture et de compréhension, malgré une certaine réticence du côté de l'archevêque.

Les mois suivants se passèrent dans une atmosphère trouble, dans

l'attente de l'établissement d'une administration nouvelle. Les premières attaques contre la religion et les excès de zèle des communistes apparurent alors: procès sommaires contre les opposants au nouveau régime, suppression progressive de l'enseignement religieux dans les écoles, harcèlement des enfants et des familles chrétiennes, introduction du mariage civil obligatoire, suppression de la presse catholique, nationalisation des biens d'Église, etc.

En l'espace de quelque mois, l'atmosphère générale s'était détériorée, et les évêques se sentirent atteints dans leurs droits et contrariés de mille manières dans l'exercice de leur activité pastorale.

L'opposition de l'archevêque Stepinac prit bientôt forme: il convoqua au mois de septembre une assemblée plénière des évêques et publia le 20 septembre 1945 une lettre pastorale collective qui dénonçait avec vigueur toutes les atteintes aux droits et devoirs pastoraux de l'Église perpétrées par le régime communiste.

Celle-ci fut suivie le lendemain d'une lettre collective au clergé, précisant avec une plus grande netteté encore les protestations contre les innovations du gouvernement, contraires aux droits sacrés de l'Église.

La lettre pastorale n'avait tenu aucun compte de l'opinion plus modérée de plusieurs membres influents du clergé, tel Mgr Sv. Rittig (président de la Commission du gouvernement pour les Affaires religieuses, nommé en 1945), qui étaient partisans d'un effort de conciliation et voyaient la nécessité d'entrer en dialogue avec le gouvernement. «Il est douteux — écrit l'auteur de cet ouvrage — que tous les évêques présents à cette assemblée aient approuvé cette attaque frontale contre le gouvernement» (p. 74).

En effet, la lettre pastorale ne fut pas lue en chaire dans tous les diocèses: elle ne le fut ni en Bosnie ni à Dubrovnik et l'archevêque de Bar prohiba sa lecture en public.

La publication de la Lettre provoqua une tempête de protestations dans la presse officielle; elle déchaîna la colère du maréchal Tito qui lança une contre-attaque véhémente dans ses discours publics. Celui-ci «démentit que l'Église fût persécutée... seuls des individus coupables étaient punis; il avait promis de ne pas se mêler des affaires intérieures de l'Église» (p. 73). Pendant l'automne de 1945 on assista à un chassé-croisé de publications de lettres de Mgr Stepinac à son clergé, dans le but de se disculper des accusations, et d'attaques virulentes de la presse communiste se rejetant réciproquement la responsabilité des attitudes hostiles.

À l'horizon on voit poindre le procès public contre l'archevêque de Zagreb.

Le procès de l'archevêque Stepinac.

Un an plus tard — au mois de septembre 1946 — le tribunal de Zagreb ouvrit un procès public contre un groupe hétérogène de dix-huit personnes: Erih Lisak, ancien chef de police des Oustachis, l'archevêque Stepinac, le prêtre Ivan Šalić, secrétaire de l'archevêché, le Père Martinčić, provincial des franciscains, et un groupe de religieux franciscains et de laïcs[2].

Avant l'ouverture du procès, le maréchal Tito avait prévenu la Nonciature de Belgrade de son imminence et demandé à Mgr Hurley d'insister auprès du Vatican pour obtenir l'éloignement de Stepinac, afin d'éviter ainsi une condamnation publique. La démarche n'eut pas lieu.

Comme l'archevêque refusa de se défendre, le tribunal nomma comme défenseurs de l'accusé deux avocats parmi les plus renommés du barreau: le Dr Ivo Politeo et le Dr N. Katičić. Mgr Hurley, chargé d'affaires de la Nonciature, suivit toutes les séances, de même que les représentants de la Presse.

S. Alexander détaille longuement les différents chefs d'accusation imputés par le Procureur de la République de Croatie, Jakov Blažević — accusations de caractère politique pour la plupart: sympathie et collaboration à l'ancien gouvernement croate d'Ante Pavelić, opposition au cours nouveau du Parti communiste, les conversions forcées des Serbes à l'Église catholique et la publication de la lettre pastorale collective du 20 septembre 1945.

La réponse de l'archevêque fut digne et pleine de mesure: il réfuta toutes les accusations de caractère politique et fit appel à ses devoirs de pasteur et d'archevêque du plus grand diocèse de Croatie.

Ses avocats tentèrent de justifier la publication de la lettre pastorale incriminée, qui visait l'obtention de conditions normales de vie pour ses fidèles. Quant à l'accusation de «conversions imposées par la force aux Serbes orthodoxes», les évêques catholiques avaient usé de tous les moyens dont ils disposaient pour éviter la violence sur les consciences des victimes de cette persécution, leurs efforts étant fortement contrecarrés en fait par les initiatives sauvages des agents de Ante Pavelić.

L'arrêt du tribunal condamna Stepinac à quinze ans de travaux

2. L'écrivain cite ses sources d'information: 1) le rapport du jugement du tribunal contre «Lisak, Stepinac et associés, des criminels Oustachis et leurs aides», publié par le gouvernement en 1946; 2) les deux journaux principaux de Zagreb; 3) plusieurs documents essentiels pour la défense, publiés en Occident après la condamnation, ainsi que des informations personnelles

forcés. Après sa condamnation, l'archevêque fut traité avec ménagements; jusque là il n'avait jamais été soumis à une pression quelconque sur sa personne. En prison il disposait d'un appartement de trois pièces dont l'une lui servait de chapelle, ce qui lui permettait de célébrer quotidiennement la sainte Messe.

Il fut libéré de prison le 5 décembre 1951 et consigné à résidence dans la cure de son village d'origine: Krasić, où il demeura jusqu'à sa mort, le 10 février 1960.

Selon l'auteur, toute cette mise en scène avait pris l'allure d'un procès-spectacle: «show trial». «Il était manifeste qu'il s'est agi d'un procès politique de première importance: la réponse sans compromis du gouvernement au défi continuel des évêques, à la lettre pastorale de septembre et au refus du Vatican d'éloigner Stepinac de son archevêché» (p. 104). «La condamnation... était compréhensible: ...le gouvernement... montrait sa détermination de tenir en mains fermes sa victoire[3] contre toute tentative d'invasion des alliés occidentaux. Le gouvernement sentit que ses efforts qui tendaient à l'obtention d'un modus vivendi avec l'Église étaient repoussés et se convainquit que le Vatican encourageait les visées expansionnistes de l'Italie au détriment de la Yougoslavie[4]» (p. 119).

La nomination de l'archevêque Stepinac comme cardinal en 1952 mit le sceau à la rupture des relations diplomatiques et détermina le cours des événements de la vie de l'Église catholique en Yougoslavie pendant les quinze années suivantes.

L'auteur fait une analyse pénétrante du caractère de l'archevêque. Il était d'une «loyauté absolue à l'Église, centrée sur le Vatican et la personne du pape; son anti-communisme était la copie exacte des encycliques de Pie XI et Pie XII». Doué d'une intelligence moyenne et d'une foi intense, homme de courte vue en politique, il restait inflexible dans ses attidudes de défenseur des droits de l'Église. Ses discours et ses comportements révélaient bien des contradictions.

Cet ensemble de qualités et de défauts lui faisait manquer les opportunités pour établir un modus vivendi avec l'État, tant à l'époque des événements de 1941, qu'à l'arrivée au pouvoir des communistes après la guerre.

On doit reconnaître d'autre part que l'archevêque Stepinac avait gagné l'estime et la vénération de la plupart des personnes qui avaient eu recours à lui, vénération qui ne fera que croître au cours des événements qui allaient suivre.

3. Il s'agissait de la conquête de l'Istrie sur l'Italie.

4. En 1946 la région de Trieste était l'objet de revendications contradictoires.

Son attitude inflexible rendit également à l'Église traditionnaliste de Croatie un service inappréciable: «elle lui donna le temps de se retrouver et de reconsidérer sa position... et de se renouveler» (pp. 149-150).

L'Église en Slovénie.

Le changement de régime de 1945 produisit moins de trouble pour l'Église dans ces régions que dans les autres parties de la Yougoslavie.

Comme il a été signalé plus haut, beaucoup de prêtres et de jeunes chrétiens avaient pris parti pour les mouvements de libération nationale et pour les Partisans.

Cependant l'évêque Rožman de Ljubljana, qui se trouvait en zone occupée allemande lors de l'invasion, ne revint pas dans le pays après la guerre. Au mois d'août 1946, il fut condamné «in absentia» à dix-huit ans de prison, par le gouvernement, pour collaboration avec l'occupant, en même temps que d'autres «criminels de guerre».

Toutefois ce jugement eut peu d'effets sur la vie de l'Église de Slovénie. Le Vicaire-général, Mgr Vovk, homme courageux, doué de grandes qualités pastorales, fut nommé évêque-auxiliaire en 1946. «Il guida le diocèse avec tact, par ses instructions au clergé et aux fidèles, durant les dix années qui suivirent, sans rien compromettre des intérêts essentiels de la foi». Le ton de ses instructions «différait fort des dénonciations tonitruantes provenant du palais archiépiscopal de Zagreb» (pp. 88-89).

Après la mort de Rožman, en 1959, Mgr Vovk devint évêque résidentiel de Ljubljana.

IV. Conflits entre l'Église et l'État de 1946 à 1953

L'Église catholique.

Après la condamnation de Mgr Stepinac, l'Église catholique passa par une période d'épreuve très lourde à porter; la transformation sociale instaurée par l'État réduisit considérablement sa zone d'influence sur la population.

La séparation de l'Église et de l'État, la réforme agraire (qui sera étudiée plus loin) et les lois de nationalisation ou d'expropriation des biens d'Église entraînèrent un changement radical de la base économique des Églises et les réduisirent à la pauvreté.

L'enseignement religieux, exclu des écoles, ne pouvait être donné désormais que dans les églises, considérées comme lieux publics. L'Église conservait seulement huit séminaires pour la formation de son clergé — au lieu de dix-neuf avant la guerre — et deux facultés de théologie: Zagreb et Ljubljana.

Les pertes dans les rangs du clergé paroissial dans les années 1944 à 1952 furent considérables: son chiffre était tombé dans l'archidiocèse de Zagreb de huit cent vingt six à six cent douze, dans le diocèse de Ljubljana de six cent quatorze à trois cent trente six, à Sarajevo de cent treize à soixante-huit.

De lourdes peines de prison, de huit, dix ans et plus, atteignirent les prêtres, les évêques ou les fidèles pour infractions aux lois nouvelles.

Des évêques furent insultés en public, ou attaqués par la populace lors des tournées de confirmation. Quelques uns furent chassés de leur diocèse.

Quarante-sept couvents de femmes sur soixante furent expropriés en Slovénie, trente-neuf sur quarante-deux en Bosnie-Herzégovine. Dans cette dernière région, il restait en 1956 trente-et-une religieuses sur un total de six cent cinq en 1944.

À côté de cette politique de persécution directe de l'Église, le gouvernement cherchait le moyen de contrôler le clergé des paroisses: en attirant le bas-clergé dans son orbite, il trouverait un moyen indirect d'influencer les évêques, qui, eux, sont en contact plus immédiat avec le Vatican. Le gouvernement encouragea, dès le début, la création des «Associations de prêtres diocésains», en assurant à leurs membres des avantages sociaux de l'État: assistance-maladie ou vieillesse, pensions, etc.

Les Associations de ce genre prirent naissance en diverses régions dans les premières années du nouveau régime: en Slovénie, en Bosnie et ailleurs. Quelques unes d'entre elles se distinguaient par leur esprit œcuménique et leur sensibilité pour la justice sociale: telles l'Association des prêtres catholiques de l'Istrie, fondée en 1948, l'Association des saints Cyrille et Méthode, de Slovénie, née en 1949, celle du «Bon Pasteur» (Dobri Pastir), de Bosnie-Herzégovine, en 1950.

Dès son début, beaucoup d'évêques, catholiques aussi bien qu'orthodoxes, s'opposèrent à ce mouvement: ils le considéraient comme une usurpation d'une part de leur autorité et y voyaient un instrument facile de manipulation pour la police. Les évêques catholiques demandèrent l'avis du Vatican sur la question; la réponse de la Secrétairerie d'État transmise à la Nonciature de Belgrade fut négative: elle comportait un «non licet» formel.

Quand le gouvernement apprit, par une indiscrétion, la démarche faite par l'épiscopat catholique, il adressa à la Secrétairerie d'État du Vatican, en date du premier novembre 1952, une note de protestation, considérant que le Vatican se mêlait des affaires intérieures de la Yougoslavie. La réponse de la Secrétairerie d'État se fit attendre. Entre-temps, le gouvernement apprit la nomination de Mgr Stepinac comme cardinal, rendue publique le 29 novembre 1952.

Le 16 décembre, Mgr Oddi, chargé d'affaires de la Nonciature, fut appelé au Ministère des Affaires Étrangères; celui-ci lui annonça la rupture immédiate des relations diplomatiques avec le Vatican, le gouvernement «considérant cette nomination comme un affront» et la preuve irréfutable de l'opposition du Vatican à tout compromis (pp. 140-141).

Malgré ces contrariétés, le gouvernement ne perdit pas de temps et reprit les négociations avec l'épiscopat catholique. Tito invita les évêques à une rencontre le huit janvier 1953; l'archevêque de Belgrade, Mgr Ujčić s'y rendit, avec six évêques. Ceux-ci remirent à Tito un mémoire précisant leurs doléances et leurs requêtes.

Une commission fut créée pour examiner le mémoire. La Secrétairerie d'État du Vatican fit savoir à Mgr Ujčić que, selon le Droit canonique, tout accord avec un gouvernement était de la compétence exclusive de Rome. Cette nouvelle attaque exaspéra le gouvernement: il estimait que les évêques se conduisaient comme s'ils étaient seulement des sujets du Vatican, et non pas aussi des citoyens d'un État indépendant.

Entre-temps, dans les hautes sphères du gouvernement on s'était rendu compte du fait que les violences dont les chrétiens étaient victimes étaient souvent imputables à des sous-ordres sans mandat. De plus, le recensement de 1953 avait révélé que la grande masse de la population restait fidèle à l'Église: douze pour cent des citoyens seulement déclaraient n'appartenir à aucune religion.

Dans un discours public tenu en septembre 1953, Tito condamna sévèrement les excès de la persécution et exigea le respect de l'ordre public.

Dès lors, les voies de fait contre le clergé allèrent rapidement en diminuant.

L'Église serbe.

Au sortir de la guerre, l'Église orthodoxe se voyait placée devant une tâche immense à accomplir: une tâche de reconstruction matérielle et spirituelle.

Le Synode, qui était présidé, en l'absence du patriarche, par le métropolite Josif de Skopje, se préoccupa avant tout de reconstituer ses cadres: diocèses et paroisses privées de pasteurs.

Quatre diocèses de Croatie étaient vacants: ils étaient dirigés par l'évêque-vicaire Arsenije.

Le Synode envoya ses instructions au clergé pour faire annuler toutes les conversions forcées au catholicisme et il prit des mesures pour assurer la rentrée des prêtres éloignés de leur paroisse par suite de la guerre.

L'Église se trouvait fortement appauvrie: environ trois cent cinquante églises et monastères étaient détruits; autant, sinon plus, étaient endommagés. Elle était appauvrie également par les expropriations et confiscations d'immeubles d'Église. Le régime d'entretien financier de son clergé et des paroisses était réduit à très peu de chose.

Après la guerre, l'Église serbe dépendait presque entièrement des subventions que lui allouait le gouvernement en compensation d'expropriations d'avant la guerre de 1941; elle était soutenue aussi par l'apport que lui accordait l'«Inter Church Aid» du Conseil œcuménique des Églises, de Genève.

Comme l'Église catholique, l'Église orthodoxe se heurtait à la politique du gouvernement sur le terrain de l'instruction religieuse dans les écoles et l'introduction du mariage civil. Dans la question du mariage civil obligatoire et des lois sur le divorce, l'Église insista auprès du gouvernement pour qu'il tienne compte de sa propre législation officielle dans le cas de ses fidèles.

Tous ses séminaires furent fermés pendant la guerre; celui de Prizren ouvrit ses portes en 1947, Rakovica put le faire trois ans plus tard.

Le patriarche serbe Gavrilo fut libéré du camp de concentration de Dachau, par l'armée américaine, le 8 mai 1945. Le gouvernement communiste était persuadé qu'une collaboration avec le patriarche, qui avait montré son patriotisme par sa ferme opposition au National-socialisme d'Hitler, serait un précieux soutien à sa propre politique. En septembre 1945 il prit l'initiative d'informer le Synode de l'Église serbe que Gavrilo se trouvait alors en Italie.

«Tito — écrit l'auteur — était un réaliste; ... il savait que Gavrilo exercerait maintenant une influence plus grande que jamais sur l'Église. Il comptait sur le patriotisme slave de Gavrilo et sa fidélité à l'Église pour renforcer sa loyauté à la Yougoslavie. Et son calcul était exact.

»Les nouveaux leaders yougoslaves désiraient un arrangement plutôt qu'une confrontation avec toutes les communautés religieuses pendant cette période difficile» (p. 166).

Le patriarche Gavrilo rentra à Belgrade le 14 novembre 1946; il fut traité avec équité par le nouvel État. Ayant accepté le fait de la séparation entre l'Église et l'État, il insista de son côté auprès du gouvernement pour que ce dernier en acceptât aussi toutes les implications.

Pendant ce temps les agents du parti communiste poursuivaient leur politique de harcèlement envers tous ceux qui s'opposaient à la nouvelle législation. Les communistes persécutaient et attaquaient évêques et prêtres pour raison de chauvinisme étroit ou de propagande hostile au gouvernement; ils voulaient surtout briser la mainmise de la religion et des Églises sur les peuples yougoslaves, où qu'elle se présentât.

La polémique lancée contre les évêques hostiles au régime visait surtout les évêques Irinej Djordjević et Nikolaj Velimirović, qui allèrent trouver refuge aux États-Unis d'Amérique après la guerre.

Un «procès-spectacle» fut ouvert en 1948 contre l'évêque-vicaire Varnava Nastić. Celui-ci, Serbe né en Amérique, de caractère très indépendant et ouvertement anti-communiste, fut condamné à une peine de prison de onze ans. L'évêque Varnava fut relâché en 1951, mais consigné à la résidence obligatoire dans un monastère jusqu'à sa mort en 1964.

Le métropolite Arsenije du Monténégro, condamné en 1954 à onze ans de prison, fut relâché en 1956.

L'auteur consacre un chapitre spécial de son étude aux efforts menés par l'Église patriarcale serbe pour rétablir son unité menacée par la guerre (chapitre 6).

S. Alexander essaie d'interpréter la conception fondamentale que l'Église serbe a d'elle-même et de son rôle dans le nouvel État yougoslave, fondé sur une base socialiste fédérative.

«La vie politique de la Yougoslavie — écrit-elle — a été colorée, dès sa fondation en 1919, par l'existence d'une tension entre ceux qui ne voyaient dans le nouvel État qu'une extension de l'ancien royaume de Serbie et ceux qui étaient partisans d'une union de peuples slaves du Sud égaux entre eux.

»L'Église orthodoxe serbe se considère comme l'incorporation religieuse et nationale de tout le peuple serbe... Elle ignore le fait que d'autres nations yougoslaves, en particulier croates et macédoniennes, regardent l'hégémonie serbe d'avant-guerre comme intolérable dans une Yougoslavie unifiée» (p. 178).

L'Église orthodoxe serbe s'est formée, dans les années 1919-1920, de la réunion en un seul corps de juridictions ecclésiastiques indépendantes, qui ont eu chacune leur histoire séparée.

Elle a voulu «s'identifier si complètement avec la Serbie comme entité conceptuelle, comme nation et comme État, qu'elle était tentée de considérer comme identiques les menaces contre la Serbie et celles contre l'Église» (p. 178).

En mars 1946 le Synode de l'Église déclara nulle et non avenue la formation de l'Église croate-orthodoxe créée pendant la guerre par Ante Pavelić. Avec beaucoup de peine, il s'efforça de rétablir les liens canoniques avec les éparchies serbes existant hors de ses frontières politiques: celles de Hongrie, de Roumanie et d'Amérique du Nord, qui avaient perdu tout contact avec l'Église-mère.

Les deux éparchies de Hongrie et du Banat roumain furent administrées dorénavant par des évêques de Yougoslavie.

Quelques tendances séparatistes se manifestèrent dans le Patriarcat de Belgrade, au sortir de la guerre, dans plusieurs diocèses périphériques, sous l'influence et dans le cadre des Associations de prêtres diocésains. Au Monténégro, ce mouvement nationaliste et démocratique fut rapidement apaisé par l'intervention du Synode. Par contre, en Macédoine le mouvement séparatiste prit un tel développement qu'il constitua un problème crucial pour l'Église patriarcale serbe.

«Il est difficile de dire», écrit l'auteur, «si le projet d'une Église macédonienne indépendante provient du clergé lui-même ou s'il fut suggéré par les Partisans; la première hypothèse semble être la plus probable» (p. 183).

En 1941 l'armée d'invasion bulgare avait expulsé les trois évêques serbes et les prêtres de nationalité serbe. En 1943 l'armée des Partisans créa un «bureau des affaires religieuses»; un groupe de neuf prêtres fut chargé de l'administration de l'Église en territoire occupé; celui-ci se constitua après la guerre en «Comité organisateur pour la fondation d'une Église indépendante en Macédoine et la restauration de l'archevêché historique d'Ohrid».

Le 4 mars 1945 une Assemblée ecclésiale-nationale de trois cents délégués proclama l'indépendance de l'Église de Macédoine. Cela se passa sous le couvert du gouvernement de Macédoine.

Le Synode de Belgrade refusa de reconnaître le fait accompli selon des voies et méthodes absolument contraires à la loi canonique de l'Église.

L'évêque-vicaire du Patriarcat Dositej, consacré au mois de juin 1951, fut chargé par le patriarche Vikentije de Belgrade de visiter les diocèses de Macédoine, qui n'avaient plus vu d'évêque chez eux depuis le début de la guerre. Sa venue à Skopje, à Bitola, et ses célébrations de la sainte Liturgie dans les églises prirent l'allure d'une marche triom-

phale au milieu de la population locale: Dositej était de souche macédonienne.

La position canonique de l'Église de Macédoine ira en s'aggravant dans les décennies suivantes.

Les évêques eurent à s'occuper, dès la fin de la guerre, de la renaissance des Associations de prêtres orthodoxes: celles-ci se reconstituaient partout, dans les diverses républiques yougoslaves, sur le modèle des anciennes Associations nées au temps du libéralisme du XIXe siècle. Elles regroupèrent rapidement en leur sein les trois-quarts du clergé, collaborant avec les agents du gouvernement dans divers secteurs de la vie sociale ou culturelle. Cela leur valut le soutien de l'État, qui leur assura des avantages financiers appréciables — pensions, assurance-maladie et autres — dont ne jouissaient pas les prêtres non affiliés, et favorisait leur situation professionnelle, sociale et culturelle.

Les Associations créèrent au printemps 1949 l'«Union des Associations de prêtres orthodoxes en Yougoslavie», avec un bulletin mensuel de leur Union: le «Vesnik»[5].

Après des années de discussion avec l'Assemblée épiscopale sur la rédaction de ses Statuts, un accord fut conclu finalement en 1955, soutenu et approuvé par le gouvernement, sur le type d'une organisation à quatre niveaux: assemblée locale — diocésaine — régionale et l'Assemblée générale des délégués des organes inférieurs.

Position légale des Églises.

Dans le cadre de la nouvelle Constitution de l'État, la position légale des Églises est examinée par l'auteur de cette étude sous un double aspect: les répercussions de la nouvelle loi agraire et des lois de nationalisation des biens privés — et le statut juridique officiel des Églises.

Il ne s'agit dans ce chapitre que des deux grandes confessions chrétiennes: l'Église catholique et l'Église orthodoxe; les autres confessions chrétiennes, représentées en Yougoslavie par de faibles groupements minoritaires, ne sont pas prises en considération par S. Alexander.

La loi de réforme agraire du mois de mai 1945, amendée dans les années suivantes, redistribua, en faveur de la petite propriété paysanne, les grands domaines appartenant aux Églises. L'expropriation globale

5. L'absence du qualificatif «serbe» est à noter: il est l'indice de leur volonté d'éviter le caractère national étroit de l'Église orthodoxe en Yougoslavie.

de ces terres représenta quatre-vingt-cinq pour cent de leurs possessions: les diocèses catholiques de Zagreb et de Djakovo étaient les plus touchés. Les monastères ou églises d'importance historique (ce qui était le cas surtout dans l'Église serbe orthodoxe) étaient autorisés à garder trente hectares de terre arable et trente hectares de bois; les autres ne conserveraient que dix hectares de chaque espèce.

En plus de ceci, les lois de nationalisation et expropriations étaient appliquées sans compensation à toutes les institutions sociales, hospitalières ou culturelles et à la presse religieuse. L'application de ces lois rencontra d'énormes difficultés et des contestations, suivies d'amendes ou de peines d'emprisonnement plus ou moins sévères.

Le gouvernement publia au début de 1953 un projet de loi constitutionnelle établissant le statut juridique des communautés religieuses[6] et invita les Églises à présenter leurs suggestions ou commentaires.

L'Église catholique ne donna pas suite à cette invitation, conformément à sa politique d'opposition à toute forme de coopération officielle avec le gouvernement, tant que l'archevêque Stepinac demeura prisonnier. Il y eut néanmoins quelques commentaires officieux.

Le Synode de l'Église orthodoxe présenta de nombreuses suggestions utiles, dont plusieurs furent adoptées dans le texte définitif (cf. pp. 200 et 221).

La loi votée le 23 mai 1953 est analysée en détail par l'auteur. Nous en citons les dispositions principales:
— la loi garantit la liberté de foi et de conscience, ainsi que la liberté du culte, celui-ci étant considéré comme affaire privée;
— l'école est séparée de l'Église;
— l'instruction religieuse est autorisée dans les églises et maisons paroissiales; elle ne peut être donnée qu'en dehors des heures de classe de l'école officielle;
— la loi permet le baptême ou la circoncision des enfants à la demande de l'un des parents ou du tuteur;
— le mariage religieux n'est permis qu'après le mariage civil;
— la loi permet l'ouverture d'écoles religieuses pour la formation des ministres du culte, après l'achèvement des années d'instruction dans l'école officielle de base, celle-ci comportant huit ans de scolarité;
— les infractions aux lois et à l'ordre public sont passibles de peines d'emprisonnement ou de fortes amendes.

6. L'expression «communauté religieuse», employée dans les documents officiels de l'État ou dans la presse communiste, y désigne aussi bien les Églises ou communautés de fidèles, les diocèses, les paroisses que les communautés de vie religieuse, d'hommes ou de femmes, au sens strict.

La publication de cette loi constitutionnelle suscita de violentes réactions parmi les communistes et dans la presse officielle. Elle provoqua des voies de fait de la populace contre certains évêques et contre le clergé.

Le séminaire de Split fut fermé en 1956 pour infractions aux lois et ne put rouvrir ses portes que huit ans plus tard; celui de Rijeka fut fermé pendant cinq ans.

La loi sur le statut légal des communautés religieuses fut révisée en 1965. Elle précisait que les communautés religieuses sont séparées de l'État. En conséquence, les séminaires ne pourraient plus être mis sous scellés.

À la suite de la séparation de l'Église et de l'État, parmi les croyants deux catégories surtout se sont trouvées en position difficile, en raison du poids exercé par les cadres: les jeunes recrues de l'armée et les enseignants des écoles officielles.

V. Rapprochement et conciliation entre l'Église et l'État

Dans les deux derniers chapitres de son ouvrage, S. Alexander expose les changements d'attitude qui se manifestèrent progressivement dans les rapports entre l'État communiste et les Églises chrétiennes.

D'une attitude défensive devant les attaques d'un régime hostile à la religion, les Églises et leurs fidèles se virent amenés graduellement à la nécessité de trouver les moyens d'adapter leur conduite à l'inévitable convivence avec un pouvoir public d'inspiration laïque-athée.

Ce changement, quasi imperceptible pour l'homme moyen, se dessine dès les années 1953-1954. Ses causes sont multiples, à la fois politiques et religieuses.

Le Parti communiste yougoslave s'est rendu plus indépendant de la ligne de Moscou; la Yougoslavie a obtenu gain de cause dans ses prétentions sur la région de Trieste et trouve meilleure audience auprès des Alliés occidentaux.

L'Église catholique.

Le Saint-Siège a nommé Mgr Šeper — homme de caractère conciliant — comme archevêque auxiliaire de l'archidiocèse de Zagreb en 1954, lui conférant en 1958 le droit de succession.

Après la mort du pape Pie XII (1958) et du cardinal Stepinac (1960), s'ouvrait en 1962 le deuxième Concile du Vatican.

Le document conciliaire «Gaudium et spes», les encycliques de Jean XXIII «Mater et magistra» — plus tard «Pacem in terris» et celle du pape Paul VI «Ecclesiam suam» convainquirent le gouvernement yougoslave qu'un changement profond était en train de se produire dans l'Église catholique et que, en particulier, ses vues concernant la paix internationale et le Tiers-Monde se révélaient très proches de celles du gouvernement yougoslave (p. 228).

Au cours des années 1953-1954, les attaques violentes contre les évêques et les prêtres avaient cessé après les discours publics tenus par Tito et quelques uns des leaders du Parti: ceux-ci condamnèrent publiquement les persécutions et traitements arbitraires infligés aux croyants par la police et les administrations locales.

Les visites «ad limina apostolorum» des évêques catholiques reprirent leur cours normal en 1957-1958; celles que l'archevêque Ujčić de Belgrade entreprit auprès de Jean XXIII en 1959 et 1960 furent particulièrement appréciées par le gouvernement yougoslave.

En septembre 1960, la conférence épiscopale donna une réponse positive au désir exprimé par le gouvernement de normaliser au plus tôt ses rapports avec l'Église et lui adressa un long mémorandum contenant ses doléances. Ce document, rédigé dans un esprit conciliant, trouva bon accueil et prépara la route à la normalisation.

Aucune restriction ne fut imposée aux allées et venues des évêques qui se rendaient aux sessions du Concile Vatican II. Plusieurs d'entre eux s'y firent remarquer par leurs interventions.

L'évêque Čule de Mostar qui «avait passé plusieurs années en prison, condamna le cléricalisme, le césaro-papisme et toute trace de prédominance»; l'archevêque Šeper convia l'Église à faire des efforts de compréhension à l'égard de l'athéisme au lieu de lancer simplement des condamnations; en faisant appel à l'ordre établi, les chrétiens eux-mêmes sont partiellement responsables de l'athéisme moderne (p. 243).

D'autres demandèrent avec instance l'ouverture d'un vrai dialogue avec les Orthodoxes.

«Le changement de climat qui s'opérait dans l'Église catholique au cours du deuxième Concile du Vatican trouva son parallèle en Yougoslavie par la publication de la Constitution de 1963, qui légalisait le développement du libéralisme et de la décentralisation» (p. 245).

Dès lors la presse catholique prit un nouvel essor: en octobre 1962, à l'occasion de l'ouverture du Concile, un bulletin bi-hebdomadaire «Glas Koncila» («La Voix du Concile») commença à paraître à Zagreb; son exemple fut suivi par beaucoup d'autres revues catholiques.

En 1964 le gouvernement yougoslave engagea des conversations officielles avec le Vatican en vue de la conclusion d'un traité: elles aboutirent le 25 juin 1966 à la signature du «Protocole de discussions entre la République fédérative socialiste de Yougoslavie et le Saint-Siège».

Dans ce document, le gouvernement réaffirme les principes de sa Constitution: «séparation de l'Église et de l'État, liberté de conscience et de religion, garantie d'égalité des droits de tous les citoyens...» Il «admet la compétence du Saint-Siège dans l'exercice de sa juridiction sur l'Église catholique de Yougoslavie en matières spirituelle ou ecclésiastique pour autant que celles-ci ne soient pas contraires à l'ordre intérieur de la République socialiste fédérative de Yougoslavie».

De son côté, le Saint-Siège énonce à nouveau sa position: l'activité des prêtres doit rester dans les limites de leurs fonctions religieuses et ecclésiastiques, sans prendre de caractère politique. Il condamne tout acte de terrorisme politique ou de violence perpétré contre la République de Yougoslavie.

Les deux parties s'engagent à se consulter réciproquement en cas de besoin.

La signature du Protocole fut suivie en 1970 par la création d'une ambassade yougoslave auprès du Saint-Siège et l'envoi d'un pro-nonce apostolique à Belgrade.

Cet événement inaugura une période d'apaisement relatif entre l'Église catholique et l'État, malgré la persistance d'une ambiguïté sur le sens de l'expression, utilisée dans ce document: «affaires religieuses» (*vjerski poslovi*).

L'Église serbe.

L'Église orthodoxe serbe connut, dans la première moitié des années 1950, comme l'Église catholique de Croatie et de Slovénie, les mêmes phénomènes de lente amélioration dans ses rapports avec le gouvernement. En même temps continuèrent les vexations de divers genres infligées aux membres du clergé par les pouvoirs locaux.

Le métropolite Arsenije du Monténégro fut accusé en 1954 d'activités hostiles au nouveau régime et condamné à onze ans et demi de prison. Deux ans plus tard sa peine fut commuée en résidence forcée au monastère d'Ozren.

Deux autres évêques, Vasilije de Banja Luka et Nektarije de Tuzla, furent chassés par la foule.

Entre-temps, le nouveau patriarche Vikentije, élu en 1950, menait une politique très avisée de rapprochement à l'égard des autorités

supérieures de l'État. Lors de son installation solennelle à Belgrade le 2 juillet 1950, le gouvernement fédéral et celui de la Serbie étaient représentés par plusieurs ministres et hautes personnalités du corps diplomatique. Dans une interview donnée à l'agence de presse Tanjug, il exprima son désir de coopération et bonne entente avec le gouvernement. Sa diplomatie judicieuse porta ses fruits.

Dès l'année 1955 les visites officielles aux autres Églises orthodoxes — de Grèce, de Russie, de Roumanie — reprirent leur cours. Ces visites du patriarche, accompagné d'une suite d'évêques et de dignitaires ecclésiastiques, d'une durée de deux à trois semaines, ne pouvaient se faire qu'avec la collaboration et l'aide matérielle du gouvernement. Elles appelaient en retour les visites de courtoisie des hiérarchies étrangères, également importantes, qui comportaient entre autres des réceptions officielles de la part des autorités de l'État. Le gouvernement aussi bien que l'Église considérait cette collaboration comme étant dans l'intérêt de chaque partie. «Le gouvernement trouvait son profit en utilisant l'Église dans l'intérêt de sa politique, sans toutefois l'y impliquer... Il y voyait un moyen de contrôle sur ses aspects institutionnels,... il voyait ses propres agents et les prêtres des 'Associations' dans la suite qui accompagnait le patriarche» (pp. 256 et 272).

Le patriarche Vikentije mourut le 5 juillet 1958, avant de voir aboutir ses patients efforts dans la recherche d'une solution satisfaisante du différend avec le clergé macédonien.

Avec l'archevêque catholique de Belgrade, Mgr Ujčić, il avait entretenu des relations amicales.

La même entente entre le gouvernement et l'Église serbe orthodoxe se continua durant l'épiscopat du nouveau patriarche, Mgr German Djorić, élu en septembre 1958. Son intronisation solennelle en mai 1960 à Peć — siège historique du Patriarcat serbe — donna lieu à des festivités marquées par la participation des plus hauts dignitaires de l'Église catholique et de la Communauté islamique du pays, aussi bien que des autorités civiles. Cette représentation interconfessionnelle à l'installation d'un patriarche ou évêque orthodoxe allait devenir désormais coutume générale — de même que pour des funérailles — appelant la réciprocité de la part des évêques orthodoxes aux solennités majeures de l'Église catholique.

Sous le gouvernement du patriarche German, l'Église serbe participa aux premières conférences pan-orthodoxes de Rhodes en 1961 et 1963.

Après avoir pratiqué l'expectative à l'égard de l'invitation du pape Jean XXIII d'envoyer des observateurs au Concile du Vatican — attitude de réserve inspirée par les sensibilités orthodoxes à l'égard des

Catholiques de Yougoslavie —, l'Église serbe envoya deux observateurs à la quatrième et dernière session du Concile, à l'automne 1965.

Durant la même période, l'Église serbe fit des efforts considérables pour réparer les désastres causés par la guerre. En vingt-cinq ans elle reconstruisit cent quatre vingt neuf églises et monastères, et plus de huit cents furent restaurés, dont la moitié à la charge du gouvernement central ou local.

Elle rouvrit ses séminaires pour la formation de son clergé et les monastères de femmes prirent un essor extraordinairement rapide: en 1969, quatre-vingt-un couvents abritaient environ huit cents religieuses.

Cependant, l'Église de Serbie subit deux graves échecs dans les efforts qu'elle déployait pour restructurer son unité: l'un en Amérique du Nord, le second en Macédoine.

Les paroisses serbes américaines dépendaient du diocèse serbe d'Amérique et Canada, dirigé par l'évêque Dionisije Milivojević, qui avait son siège à Libertyville (Illinois). Quand les paroisses purent reprendre avec l'Église-Mère le contact rompu par la guerre de 1941-1945, des difficultés surgirent, dans les années 1950 à 1960. Des plaintes étaient parvenues au Patriarcat de Belgrade au sujet de l'administration et de la vie privée de l'évêque Dionisije; d'autre part, le gouvernement reprochait à ce dernier sa franche hostilité à la politique du nouveau régime de la Yougoslavie. Dionisije proposa de réorganiser l'unique diocèse en le transformant en une métropole, flanquée de trois diocèses dirigés par des évêques-vicaires.

Une commission épiscopale fut envoyée sur place en 1962 et fit une minutieuse enquête dans les nombreuses paroisses du continent américain. Les résultats de la commission d'enquête furent examinés par l'Assemblée générale des évêques serbes (le Sabor) au cours de deux sessions plénières. L'Assemblée du 26 juillet 1963 déposa l'évêque Dionisije et créa trois éparchies nouvelles, ayant leur siège, respectivement, en Pennsylvanie, dans l'Illinois et en Californie.

Dionisije refusa d'obtempérer à la décision du Sabor et entraîna dans son sillage environ la moitié des laïcs de son ancien diocèse. La majorité des prêtres serbes d'Amérique demeurèrent fidèles à l'Église patriarcale.

«Ce schisme était le premier dans l'histoire de l'Église orthodoxe serbe; il causa un choc sévère, particulièrement dans les rangs de la hiérarchie... Cependant la brisure était seulement périphérique... Elle était plutôt une opposition entre personnalités et une lutte entre ennemis politiques à l'intérieur de l'émigration» (p. 280)[7].

7. Les diverses phases de ce conflit ont été relatées dans *Irénikon*, au cours des années 1963, 1964, 1965 et 1966; voir aussi *infra*, pp. 105-106.

L'Église de Macédoine.

Dès le début de la guerre de 1941 la Macédoine fut privée de la présence de ses évêques: tous les membres du clergé d'origine serbe furent chassés par les troupes bulgares qui occupèrent le pays; celui-ci fut soumis à une «bulgarisation» intensive à tous les échelons de la société.

Après la guerre, les prêtres firent plusieurs démarches auprès du Patriarcat pour trouver remède à la détresse religieuse de leur pays. Au début de 1955, les Associations de prêtres précisèrent leurs requêtes: ils demandaient des évêques macédoniens, l'usage de leur langue dans les prédications et l'administration, et l'autonomie de leur Église par l'institution d'un Synode et d'un «Sabor» sous l'autorité du patriarche de Belgrade comme «Chef suprême de l'Église de Macédoine».

Le 25 mars 1958, le patriarche Vikentije, accompagné de l'évêque-vicaire Dositej et de deux autres évêques serbes, fit la visite canonique des diocèses qui dura dix jours. Au mois de mai suivant, il réunit l'Assemblée générale des évêques serbes. Le maréchal Tito insista, dans le même temps, sur l'importance d'une solution définitive de la question macédonienne.

Le Sabor accepta les deux premières requêtes, mais refusa les autres; il rejeta également la liste des trois candidats à l'épiscopat présentés par le clergé, ceux-ci ne se trouvant pas dans les conditions requises puisque tous les trois étaient mariés.

Le décès du patriarche Vikentije, le 5 juillet 1958, accéléra le cours des événements.

Sans attendre l'élection de son successeur, le patriarche German, qui eut lieu à la fin de septembre, les prêtres macédoniens, frustrés par les décisions du Sabor de Belgrade, convoquèrent pour le 5 octobre une Assemblée générale du clergé et du peuple.

Dans la séance d'ouverture, les délégués — au nombre de deux cent quatre vingt dix — rétablirent l'archevêché historique d'Ohrid et élurent l'évêque auxiliaire Dositej, macédonien d'origine, comme métropolitain. Son installation eut lieu le même jour en présence des autorités civiles. L'Assemblée proclama le lendemain la constitution de l'Église autonome de Macédoine, sous l'autorité suprême du patriarche de Belgrade comme «patriarche de l'Église de Macédoine». Elle élut deux candidats idoines pour les évêchés de Prespa-Bitola et Zletovo-Strumica, qui reçurent la consécration épiscopale en 1959.

Bien que le mode d'élection du métropolite Dositej fût considéré non-conforme aux lois de l'Église, sous la pression du gouvernement le patriarche German et le Sabor de Belgrade acceptèrent le fait accompli. Le calme se rétablit rapidement. Les deux Églises de Serbie et de

Macédoine entretinrent des rapports fraternels pendant quelques années.

Des frictions de caractère politique et religieux survinrent en 1966 entre Serbes et Macédoniens; l'Assemblée épiscopale serbe du mois de mai 1967 rejeta la demande d'indépendance complète exigée par le Synode épiscopal de Macédoine au mois de décembre précédent, arguant de la faiblesse de ses cadres.

À la suite de ce refus, l'Église de Macédoine réunit une nouvelle Assemblée ecclésiale-nationale du 17 au 19 juillet 1967: celle-ci proclama l'autocéphalie de son Église et créa deux nouveaux diocèses, dont un pour les paroisses macédoniennes d'Amérique et d'Australie.

Plus tard, l'Église de Macédoine créa son séminaire pour la formation du clergé et une faculté de théologie, et elle entretint de fréquents contacts avec les Églises orthodoxes de Roumanie et de Bulgarie ainsi qu'avec l'Église romaine.

«L'Église de Macédoine — écrit l'auteur — jouissait du soutien complet du gouvernement macédonien» tandis que les faits «prouvaient que l'Église orthodoxe de Serbie maintenait les prétentions serbes à l'hégémonie» (p. 286).

L'autocéphalie — au sens strict du mot — de l'Église de Macédoine n'a pas été reconnue par le Patriarcat de Belgrade ni par les autres Églises orthodoxes autocéphales.

* * *

L'auteur termine son étude historique en précisant une nouvelle fois les tendances dominantes du gouvernement yougoslave, dans les années 1970-1975: celui-ci s'efforce de sauvegarder par tous les moyens l'unité de la fédération contre les ennemis du dedans comme ceux de l'extérieur, en réprimant le réveil toujours menaçant des nationalismes croate et serbe, et de maintenir la séparation entre l'État et l'Église.

Cette politique d'équilibre entre diverses nationalités se double d'une recherche semblable entre un État inspiré par des principes marxistes-athées et les Églises chrétiennes s'efforçant d'entretenir la foi active de leurs fidèles.

Plusieurs appendices sont joints à cette étude: des statistiques du clergé et des paroisses, — un tableau des expropriations des domaines de l'Église, — les organes de la presse religieuse, — enfin une bibliographie et un index très développé (vingt-cinq pages) de noms de personnalités et d'événements cités.

S. Alexander reconnaît, dans l'épilogue, que son ouvrage n'est qu'une «étude préliminaire d'une période d'histoire récente, pour

laquelle plusieurs documents essentiels ne sont pas encore accessibles», mais «elle a eu l'avantage de rencontrer beaucoup de témoins et d'acteurs des événements décrits dans cette étude». Souvent, elle apporte des témoignages directs de personnes signalées par les expressions: «source catholique», «source orthodoxe» ou «source communiste». Son étude est dédiée d'ailleurs à «ses amis catholiques, orthodoxes et communistes de Yougoslavie».

Ses jugements sur les faits et gestes sont prudents et modérés. L'exergue du livre porte une citation de l'historien C.V. Wedgwood: «l'historien n'atteint jamais qu'une connaissance incomplète... qui soulève autant de questions qu'elle en résout... Il n'atteint jamais la vérité complète».

L'auteur aurait voulu étendre son enquête à la Communauté islamique du pays — surtout nombreuse en Bosnie et dans le Sud —, qui compte environ deux millions de fidèles; mais son permis de séjour ne fut pas prolongé.

Nous regrettons que S. Alexander ait dit peu de choses de la vie courante des chrétiens orthodoxes ou catholiques, mises à part quelques courtes pages sur les renouveaux dans les communaités orthodoxes et les premières approches entre les deux Églises, à la suite du Concile du Vatican: ce furent les amorces prometteuses d'un rapprochement qui allait se développer dans les années suivantes.

Son champ d'investigation s'est limité aux implications de l'État marxiste dans le domaine des deux Églises, concrètement aux rapports de cet État avec les chefs et les cadres responsables des Églises jusqu'aux années 1975-1976.

L'auteur nous a livré dans cet ouvrage une analyse remarquable de trente années d'histoire d'un pays européen du Sud régi par un gouvernement communiste. C'est le fruit d'une étude approfondie des situations et de contacts longs et nombreux avec les personnalités impliquées dans les événements, au cours de séjours prolongés dans le pays. Nous voulons attirer également l'attention sur la richesse extraordinaire de l'index final des événements, qui rendra de précieux services aux recherches futures de l'historien[8].

Stéphane De Vos

SUMMARY. — *This bibliographic note reviews S. Alexander's work*

8. Une correction doit être apportée aux pages 6 et 331, au sujet de l'élection du patriarche Gavrilo: celui-ci fut élu en 1938 et non en *juin* 1937, car son prédécesseur le patriarche Varnava mourut le 23 *juillet* 1937.

«Church and State in Yugoslavia since 1945» (Cambridge, 1979). It contains a very well documented account of the present situation of the Churches in Yugoslavia, both Orthodox and Catholic, in the Marxist State. After mentioning the preceding situation the A. deals first of all with the tragic events which took place during the last World War: forced conversions to Catholicism, the Church of Serbia and Slovenia, the «partisans». She then deals with the first contacts with the Marxist régime: the Croatians and the trial of Cardinal Stepinac. Then there is a treatment of the conflict between the Church and the State between 1946 and 1953 where the situation of each Church is discussed. The last section deals with the attempts at reconciliation between the Church and the State: the Catholic Church, with a protocol signed by the Holy See in 1966; the Serbian Church and its agreement with the Government; the Church of Macedonia.